JUAN A. NUÑO

Los mitos filosóficos

Exposición atemporal de la filosofía



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1985

Av. de la Universidad 975, 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-2123-9

Impreso en México

The myth is in a way a mere unfolding of dogma.
B. Malinowski: *Sex, culture and myth*

There is no sudden transition from a mythical to a rational mentality. Mythical thinking does not die a sudden death, if indeed it ever dies at all.
W. K. C. Guthrie: *In the beginning*

Perhaps we may assume that metaphysics originate from mythology (...) On closer inspection the same content as that of mythology is here still recognizable behind the repeatedly varied dressing.
R. Carnap: *The elimination of metaphysics through logical analysis of language*

Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu.
C. Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit*

De façon générale, après être passé de domaine surnaturel dans le philosophique, les mythes universels se sont, comme d'autres institutions, modernisés et laïcisés. Parfois ils ont pris une allure scientifique ou, du moins, se sont abrités derrière ce vocable protecteur; parfois ils affectent une indépendence absolue, mais dans de nombreux cas, on reconnaît, sous leurs habits neufs, les vieux mythes universels, liens vigoureux de l'humanité dans l'espace et dans le temps.
A. Sauvy: *Mythologie de notre temps*

Il y a production d'un mythe toutes les fois qu'au lieu de regarder simplement la menière dont les choses se présentent en fait dans chaque cas, nous sommes conduits à postuler la présence d'un élément déteminé qui doit rendre compte de la manière dont elles se présentent dans tous les cas. C'est en ce sens que l'on peut parler, par exemple, d'un mythe de l'inconscient ou d'un mythe des objets mathématiques.
J. Bouveresse: *Wittgenstein: la rime et la raison*

I. La inútil muerte de la filosofía

Si de un siglo acá una institución se ha empeñado en anunciar su muerte, ninguna como la filosofía. Más que un largo aviso, una cadena de proclamadas defunciones, tan recurrentes que bien pudiera hablarse de una extraña propiedad: palintanasia. Morir una y otra vez convoca a la resurrección no menos continua. La filosofía ha muerto, descubre sin mayor sorpresa el profesional, para registrar de inmediato la inocuidad del óbito, uno más sin consecuencias, en un tiempo no indigente de cadáveres ilustres.

Además de retórica, la muerte de la filosofía vive de la muy conocida paradoja que alimenta el vivificante asesinato: cada puñalada asestada en el *corpus philosophicum* abre una nueva arteria vital. Al menos desde Hegel, de muerte en muerte, se acumulan células reproductoras para engrosar las adiposidades metafísicas. Morir para seguir viviendo, ya que no reinando, pareciera ser la noble divisa. De estar blasonada, el lema de su escudo, remedando al de Austria, proclamaría: *Tu, felix Philosophia, mori.*

Ese impulso mortal es antiguo y las muertes de Dios o del hombre sólo pueden ser escandalosas para quien finja ignorar la larga serie de frustrados atentados filosóficos contra la filosofía misma. "Podría haber Erostratos que incendiaran su propio templo, en el que adoran sus imágenes", con palabras de Nietzsche. No sería exagerado hablar de terrorismo interno o de la autodestrucción considerada como la más bella muestra del verdadero espíritu filosófico. Desde fuera, el lego no ha dejado de percibirlo al asombrarse del infatigable carácter polémico que presenta el inagotable, el extenso escenario filosófico: Parménides contra los pitagóricos; Platón contra los sofistas y los "hijos de la tierra"; Aristóteles contra Platón *et sic de coeteris,*

para no abrumar la memoria, hasta Hegel contra Kant, Marx contra Hegel, Nietzsche contra todos, Bergson y Sartre contra la ciencia y los empiristas contra los metafísicos. Son incansables: en filosofía, a rey puesto, rey muerto. Sólo que esa es la imagen externa, la más simple, la más anecdótica, la menos reveladora. La del filósofo-terrorista, dedicado a dinamitar los soportes de otros filósofos en espera de sentir volar el suyo. Es una imagen benévola, pues lo de dentro es bastante más grave.

No es que desde siempre se haya tratado de hacer la guerra como medio; no es que la filosofía sea combativa como forma de ser. Es que la auténtica, la gran filosofía ha tratado desde sus inicios de autodestruirse: la guerra como fin. La guerra que termina con la guerra: la filosofía que extirpa a la filosofía. El terrorismo absoluto: detrás de mí, el diluvio; después de mí no habrá más filosofía. Cada gran sistema filosófico ha aspirado a cerrar la marcha. Todo dicho, todo resuelto. Fin de la filosofía por haber llegado la filosofía a su fin. Desde el "no queda otro camino del que se pueda hablar" parmenídico hasta "la verdad intangible y definitiva" de Wittgenstein, la mejor señal de la legitimidad filosófica es la intención de cerrar para siempre el proceso. Lo que en los cuarteles marxistas se ha llamado la "realización de la filosofía" no es otra cosa, al menos en intenciones, que su definitivo cierre.

Tales han sido los propósitos; nunca los resultados. Por el contrario: la paradoja ha presidido la empresa autodestructora: la muerte de la filosofía ha supuesto su más espléndida resurrección; el fin, otro principio; al ocaso ha sucedido irremediable la brillante aurora de una nueva jornada. Ejemplos es lo que sobra. Sólo algunos, de entre los más apabullantes. Parménides prohíbe la investigación físico-natural y sobreviene la gran escuela atomista. Kant encierra en precisos límites a la metafísica, con otra prohibición, la de la "cosa en sí", perfecto incognoscible, pero no transcurren muchos años sin que sobrevenga la avalancha metafísica del idealismo alemán. Engels promete el fin de la filosofía y no sólo lo seguimos esperando, bien es verdad que junto a la espera no menos larga de otros paraísos, sino que el propio marxismo se ha convertido en una incontrolable metafísica, proliferada, rígida y escolástica.

Antes de sacar conclusiones de este extraño mecanismo de muerte y transfiguración, atiéndase al detalle de dos muertes filosóficas, alejadas entre sí en el tiempo y tan inútiles como todas las otras.

Primer caso de una muerte filosófica algo más que simbólica: la que trató de imponer el cristianismo a la filosofía griega o, si se prefiere, la nueva religión monoteísta y excluyente al viejo y plural paganismo. Antes de entrar a revisarla, convendría aclarar de qué cristianismo se habla. O por cristianismo se entiende el dogma constituído (sobre todo, concilios de Nicea y Calcedonia) o eso otro que muy vagamente suele llamarse cristianismo primitivo, la incipiente religión, tal y como se practicó desde los esenios hasta los ebionitas. Si se piensa en la primera acepción, entonces el intento de liquidación de la filosofía griega es una empresa filosófica normal, pues el cristianismo ya constituido en dogma es una filosofía más que, como la gran mayoría, intenta cerrar en ella misma el proceso. Si por cristianismo se entienden apenas las prácticas religiosas previas al dogma, recién salidas de la prédica del Nazareno, en lugar de estar ante una filosofía se está ante una parte de la religión hebrea, una más de las muchas sectas que hubo en el judaísmo, sin fuerzas suficientes para acometer la empresa evangélica y católica y menos aún para decretar muerte alguna de los viejos y grandes sistemas metafísicos.

Pero entre esa secta insignificante y el dogma ya constituido, Pablo de Tarso comienza a exigir posiciones cerradas: "cuida que nadie te eche a perder con la filosofía". Recomendación fielmente seguida por Eusebio, obispo de Cesárea, refutador de aquellos que "presumen de alterar las Sagradas Escrituras, de abandonar los senderos de la fe y de formar sus propias opiniones según los sutiles preceptos de la lógica". Para continuar, en su condena:

> por el estudio de la geometría olvidan las ciencias de la Iglesia y pierden vista el cielo dedicados como están a medir la tierra. Euclides jamás se les cae de las manos. Aristóteles y Teofrasto constituyen el objeto de su admiración y expresan una reverencia poco común por las obras de Galeno. Sus errores se derivan del abuso que hacen de las artes y ciencias de los paganos, corrompiendo la sencillez del evangelio con los refinamientos de la humana razón.

Advertencias nada vanas que, de haberse observado, hubieran encerrado a la naciente religión en los límites de sí misma, esto es, en los de una pobre secta judía. Pero el intento de apertura del cristianismo expansivo tuvo que ser plenamente filosófico, ya que no podía aspirar a penetrar de otra manera en el refinado y altamente intelectual mundo pagano; sólo que al

adquirir el ropaje de la filosofía ganó también esa morbosa y obsesiva tendencia a autodestruirse, dando fin al proceso.

Orígenes es ya uno de los primeros teólogos (es decir plenamente filósofo), a caballo entre los siglos II y III después de la Cruz. Debió de ser un cristiano combativo y un filósofo muy consecuente, pues se tomó tan en serio lo de ganar el cielo mediante la renuncia al mundo y el sacrificio del cuerpo que no se limitó a hacer la apología del eunuquismo, sino que lo puso en práctica en su propia carne. Esa clase de exageración le llevó heréticamente a creer en algo más que la inmortalidad del alma: en su preexistencia, lo cual es platonismo puro y, por resultar demasiado racional, echó las bases de una de las grandes disputas metafísicas de la nueva religión: la relativa a la real naturaleza del Cristo, humana y divina o humana sólo o sólo divina. Pero si Orígines sirve para entender que ya a fines del siglo II el cristianismo es una verdadera filosofía en marcha, Cirilo, el patriarca de Alejandría, del siglo IV, es la verdadera muestra de un pensamiento auténticamente filosófico, en la medida en que se propuso terminar para siempre con la filosofía. San Cirilo no era un filósofo contemplativo cualquiera, sino un perfecto militante; se le debe el inicio de la liquidación material de la cultura antigua. Estaba en el sitio exacto para atacarla: Patriarca de la gran ciudad cosmopolita y culta de la antigüedad, la Alejandría de los ptolomeos, la de la fabulosa biblioteca, la ciudad de Eratóstenes. Allí, en el corazón de la cultura grecorromana, residía la bella Hipatia, quizá vestal, ciertamente científica, que había enseñado en Atenas y que investigaba sobre matemáticas en la biblioteca de Alejandría; comentarista de Diofantes, el de las ecuaciones de segundo grado que aún llevan su nombre, e hija de un matemático famoso. En una oscura maniobra política, arrastrado por sus continuas prédicas antifilosóficas, Cirilo manda eliminar a Hipatia y la permanente turba que acompaña a los fanáticos de todos los tiempos ejecutó el mandato del patriarca con exquisito cuidado. Es Gibbon quien lo relata en su clásico *Decline and Fall of the Roman Empire:*

> En un fatal día de la santa Cuaresma, fue arrancada de su carruaje, violentamente desnudada, arrastrada a la iglesia en donde procedieron a rasparle la carne de los huesos con ayuda de afiladas conchas de ostras, para terminar echando a las llamas los palpitantes miembros.

Justo es reconocer que, al menos en aquella ocasión, no se trató de un intento simbólico de acabar con la filosofía. Pero la importancia filosófica del santo Cirilo no termina ahí. Fue famosa su disputa teológica con Nestorio, patriarca de Constantinopla, acerca de la naturaleza del Cristo. Para Nestorio, Jesús había sido ante todo un ser humano, en el que, ya bien desarrollado, entra un buen día el espíritu de Dios y al que en la cruz le abandona. En tales condiciones, ni se puede hablar de una sola naturaleza ni se puede llamar a María madre de Dios, lo que para la inteligencia antigua (y para cualquiera) no deja de ser un aberrante contrasentido. De ese modo, Nestorio inauguró con gran éxito la tesis dualista del Señor, humano primero y, luego, divino. Cirilo, por el contrario, era un ferviente partidiario de la unidad a rajatabla en la persona del Cristo. En el concilio de Éfeso (431), convocado para dirimir la diferencia, ganó Cirilo apoyado, una vez más, en sus eficaces métodos directos: intimidó, mandó matar, encerró y demoró la llegada de parte de sus rivales teológicos. Lo que no impidió que los nestorianos siguieran con su dualismo por mucho teimpo, ya que en definitiva su tesis era más lógica y comprensible: aun en el XVI, los misioneros españoles y portugueses encuentran cristianos nestorianos en India y China. Cirilo, por su parte, gran destructor de la filosofía, murió antes de que en aquella misma ciudad (Éfeso) se condenara otra herejía que muy probablemente, de haber vivido, hubiera sostenido, la del monofisismo, a saber, la total y excluyente unidad de Jesús. Los monofisistas, el otro extremo del nestorianismo, también fueron condenados por afirmar que había una sola naturaleza en Cristo, la divina, siendo la humana mero asiento y apariencia de aquélla. Aunque la forma más extrema de interpretar a Jesús por la vía unitaria correspondió a la fantástica secta de los docetistas, para quienes, en tanto radicales enemigos de todo lo material, Jesús no nació, sino que un buen día apareció, cual fantasma, en las márgenes del Jordán, hombre perfecto y realizado. Pero se trataba apenas de una forma, una apariencia, una figura humana creada por Dios para ser impuesta a los hombres mediante la ilusión de los sentidos; simple imagen impresa momentáneamente en el aire, como un adelanto de la increíble invención de Morel. De tal modo que la entrada en Jerusalén, la última cena, las escenas místicas de la Pasión y Muerte no fueron sino magníficos cuadros del gran teatro de Dios para los hombres, representados a través de su actor preferido, el *Logos* o

Espíritu Santo transmutado en la apariencia de un hombre. Al fin y al cabo, es una solución, todo lo radical que se quiera, pero ciertamente nada absurda, al gran problema de fondo: qué era eso de una mezcla hombre/dios. Tratábase de un problema tan grande que por algo la naciente filosofía religiosa eligió darle el nombre oficial de "misterio", lo secreto, aquello de lo que no se habla. Porque, en tanto problema, no necesariamente había que buscarle solución racional. Por lo demás, no era la primera vez que los espíritus religiosos de la época se enfrentaban a semejante tipo de dificultades. La verdad es que el mundo antiguo estaba cansado de oír absurdos y de creerlos, y en lo tocante al conjunto hombre/Dios (o a su subconjunto niño/Dios), estaban más que acostumbrados desde Hércules hasta Dionisos Zagreus y Mitra. Lo aceptaban o no; lo creían o lo descreían. Si el cristianismo se hubiera limitado a buscar la simple creencia, hubiera sido una religión más de las muchas que pulularon en los últimos tiempos del Imperio. En cambio, el cristianismo dio un gran giro, del plano meramente religioso al profundamente filosófico. Y, al igual que Parménides, declarándose depositario de la única vía de verdad, el cristianismo se declaró custodio de la verdad exclusiva. No sólo creencia, sino aceptación y argumentación racionales; no sólo una verdad más, sino la verdad. De ahí la doble cara filosófica: por un lado, todo el ropaje conceptual, la teología; por el otro, la destrucción de la misma filosofía que le había servido para salir de los estrechos límites de una religión doméstica y provinciana como el judaísmo. Destruye la filosofía antigua, pero se alimenta de filosofía platónico-aristotélica. Desde el *Logos* del cuarto Evangelio, estará para siempre infestada de metafísica griega y será una filosofía más y, por lo mismo, una filosofía autodestructiva.

Las pruebas acerca de las intenciones liquidacionistas del cristianismo filosófico se encuentran en los escritos polémicos de los primeros padres de la Iglesia; empeño vano, pues sin esa misma filosofía que tan radicalmente se combate y condena no habría cristianismo tal y como logra al fin proyectarse universalmente. Repárese, por ejemplo, en el esqueleto conceptual que sostiene al problema de la naturaleza del Cristo y sus diferentes soluciones. Recordando ante todo la solución final (esto es, dogma) que dio la Iglesia al misterio de la Encarnación: dos en uno. Dos naturalezas (humana, divina) que subsiste en una sola persona. Típica solución sintética, prefijada con la "mezcla" en el *Filebo* y a la que cualquier hegeliano llamaría

sin mayor dificultad "dialéctica". Y luego, todo lo que está por detrás. Viene a ser, en definitiva, el viejo tema metafísico: la unidad del ser o su ruptura dual en idea y materia. O en sustancia y accidente. Hasta Hegel, con la escisión sujeto/objeto; hasta Sartre, con el desgarramiento en en sí/para sí. Hasta Freud. Hasta Marx. Y aun las soluciones intermedias encajan en los grandes sistemas filosóficos, pues, ¿qué proponían los docetistas sino una variante de aquellas sombras de la caverna platónica, remplazo de la verdadera realidad, iluminadas por Dios que es el sol o el sol que es Dios, qué más da? La muerte de la filosofía antigua a manos del cristianismo es la rencarnación (esta vez sin mayor misterio adherido) de esa misma filosofía, transfigurada en una serie de dogmas religiosos.

Otra "muerte" de la filosofía: esta vez apenas en el papel. Se alude a la que profetizara el marxismo en nombre del proletariado y de la ciencia. Lo más curioso es que no está tan alejada de aquella otra muerte cristiana como pudiera pensarse, de atender tan sólo al registro cronológico. El enlace viene dado por las palabras teológicas del propio Marx a quien, para criticar la larga línea de sistemas filosóficos que, como las hojas de los árboles, se suceden los unos a los otros, no se le ocurrió emplear otra imagen que la del propio misterio de la Encarnación del Cristo: "Cristo conoce tan sólo una encarnación del *Logos*" —advierte en *Miseria de la filosofía*—, "pero los filósofos no ponen fin a sus sucesivas encarnaciones." Para ello, para poner fin a la interminable serie, llegó Marx, el último filósofo, el que acabaría con todas las filosofías. *Grosso modo,* su razonamiento liquidacionista fue como sigue: la filosofía es sólo teoría pura dedicada apenas a comprender el mundo. En realidad, ni siquiera a eso, pues convertida en ideología, esto es, empleada al servicio de un grupo social, lo que hace es deformar la imagen real del mundo en lugar de reflejarla derechamente. Objetivo revolucionario: realizar la filosofía, vale decir, destruirla en tanto tal ideología o teoría pura y hacerla real, por aquello de que ya está bien de comprender, que de lo que se trata es de cambiar el mundo. Esto por lo que respecta a Marx. En cuanto a su famoso amigo y coautor, Engels, el ataque a la filosofía no fue menos cerrado. Puesto que la concepción materialista de la historia se dedica a descubrir los hechos en la realidad y no a imaginar deducciones en la cabezas filosóficas, menguado espacio subsiste para la filosofía: "arrojada de la naturaleza y de la

historia, sólo le queda a la filosofía el dominio del pensamiento puro, en la medida en que éste existe todavía, a saber, la doctrina de las leyes del propio proceso del pensamiento, es decir, la lógica y la dialéctica".

Tanto la de Marx como la de Engels son críticas radicales, dirigidas a poner fin al proceso, es decir, una vez más, a cumplir el anhelo secreto de todo gran filósofo, según Gusdorf: terminar con la filosofía misma. Pero hay una cierta diferencia entre ambas posiciones. La de Engels suena más bien a crítica positivista. Viene a decir: déjesele a las ciencias todas las parcelas del conocimiento que ya cubren debidamente y permítase únicamente la actividad filosófica allí donde no pueden penetrar o no han penetrado aún las ciencias positivas; sólo quedan lógica y dialéctica como pretendidas "leyes del pensamiento". Lo que significa que Engels ataca a la filosofía por superflua ante la realidad del avance científico; no es tanto la muerte de algo vivo cuanto la constatación de una muerte ya cumplida. Engels no es el verdugo de la filosofía, sino un simple notario que se limita a certificar su defunción a manos de las ciencias. Visión más del XIX es imposible ofrecer. Por lo mismo, Marx resulta más radical, ya que no está criticando lo que de innecesario tenga la filosofía, sino lo que tiene de engañoso. Para Engels, la filosofía sobra porque su lugar ya lo ha ocupado la ciencia, mientras que para Marx ha de destruirse la filosofía sólo por el hecho denunciado de servir para esconder la verdadera realidad, limitándose a ofrecer "comprensión" allí donde hay que llevar a cabo una revolucionaria "transformación". Para Engels, aunque no se haga nada, la filosofía está llamada a extinguirse de muerte natural, remplazada por el arrollador progreso científico; en cambio, para Marx, la filosofía es la planta maligna que ha de ser arrancada en nombre de una revolución que promete una sociedad transparente, en la que ya no será necesaria la ideología deformante.

En el fondo, son dos promesas, que es tanto como decir profecías. Por un lado, la profecía de una ciencia avasallante que arrincona la actividad filosófica a una zona cada vez más exigua, suerte de piel de zapa destinada a reducirse hasta su desaparición o poco menos. Por otro lado, la profecía de una revolución triunfante que, al cambiar el rostro de la historia, borrará para siempre la distancia entre teoría y práctica haciendo innecesaria la ideología, producto teórico que oculta las intenciones reales de una mala práctica. Ambas son profe-

cías porque no señalan tiempo para la realización de lo prometido; que, de hacerlo, serían simples predicciones y la diferencia es sabido que no es pequeña. Las predicciones tienen en su contra el inconveniente de comprobarse o refutarse. La gran ventaja de las profecías es que, como el amor de Penélope por su esposo, son eternas: uno puede pasarse varias vidas esperando que alguna vez se cumplan, sin derecho a reclamar por su cumplimiento. Aún no han llegado (o vuelto a llegar) ni el Mesías ni el Reino de los Cielos en la tierra ni la Sociedad sin Clases ni la desaparición de todas las guerras ni la Edad Dorada ni el día aquel en que el león beberá junto al cordero en santa paz y armonía, mientras manan ríos de miel. Pero se sigue esperando: es cosa de armarse de paciencia y, desde luego, de algo de fe. Por supuesto que proceder a criticar el incumplimiento de una promesa profética no tiene sentido, desde el momento en que, por ser profecía, siempre puede contar con otra oportunidad. Todo lo más que podría decirse es que hasta el momento no se ha cumplido. Y en lo que toca a las promesas marxista y engelsista, no cabe la menor duda de que, respecto de la desaparición o muerte de la filosofía tampoco han dado cumplimiento a sus promesas. La serie de "encarnaciones" filosóficas ha continuado dentro del propio marxismo. Es más: la expresión misma, "marxismo", es la mejor prueba del incumplimiento de aquella promesa. Marxismo es una filosofía más, otra encarnación del *Logos* filosófico. Quien esté medianamente informado de la monstruosa bibliografía marxista reconocerá que del marxismo puede predicarse todo menos que ha terminado con la filosofía. No es cosa de repetir la retahila de nombres ni de recordar la variedad de sectas y subsectas que agitan y dividen a la nueva religión; bastará con citar a quien, hasta no hace mucho, tuvo una cierta boga entre los marxistas: Althusser, que levantara una de las más barrocas metafísicas contemporáneas en nombre del marxismo. Llegó hasta el extremo de comparar a Heidegger [illegible] Engels y a despojar a la filosofía de su condición de producto histórico, por tanto, relativo, para colocarla en un lugar atemporal, haciendo de ella el absoluto "en donde no ocurre propiamente nada, nada más que la repetición de la nada".

Así, el dios cristiano necesitó tres días para levantarse de entre los muertos; el dios filosófico, ni siquiera eso: nunca llegó a entrar en el sepulcro por más esfuerzos que se han hecho por enterrarlo. Al contrario: hay que temer que cada vez que anun-

cian y preparan su muerte, la ironía quiera que recomience con nuevos bríos.

De tal modo que el buen programa crítico ha de evitar el error ontocida. Nada de mortuorias declaraciones; ninguna letal superación. Aceptando la morbosa palingenesia filosófica, más valdrá intentar poner orden en el solemne cenotafio, dejando en paz a tan vivificantes sepulcros. A ver si reclasificando a la extinta legión de supérstites se obtienen mejores resultados que los logrados con manifiestos necrológicos. Por ello, en lugar de aproximarse a la comprensión del hecho filosófico a través de la línea temporal, mediante su historia, menester será intentar otro enfoque. El diacronismo sólo ha servido para reforzar el proceso. Cada vez que se ha querido criticar radicalmente todo el conjunto sólo se ha logrado agregar un nuevo eslabón a la interminable cadena. De ahí la inutilidad de su muerte. Preferible es saber de antemano que ningún intento de comprensión escapará a la maldición de Sísifo: seguir cargando la piedra filosófica, cada vez más pesada. Al menos, que se sepa por qué y, de paso, de qué está compuesta. En lugar de registrar linealmente, hora es de comenzar a clasificar estructuralmente. Quizás convenga hacer el tipo de crítica que Nietzsche denominara "genealogía".

En relación con Sísifo, no estará de más recordar el mito completo. A parte de ser el fundador de Corinto, tenía Sísifo tal fama de taimado que para algunos pasaba por haber sido nada menos que el padre de Ulises. Tenía además algo de *voyeur*, pues le tocó ser testigo de una de las habituales hazañas amatorias del padre Zeus, el rapto de la ninfa Egina. Lo peor es que, no contento con ver, le faltó tiempo para llevarle la noticia al padre de la niña raptada, Asopos, cosa que no fue del total agrado de Zeus, que se apresuró a enviar al delator una terrible mensajera. Nada menos que Thánatos, la muerte. Como Sísifo era ante todo hombre de recursos, logró la proeza de engañar dos veces a Thánatos: una, atándola fuertemente, y otra, encargando a su propia mujer que, al morir, ni le sepultara ni celebrara ceremonia funeraria alguna. Lo que le sirvió, en llegando al Hades, para convencer al dueño del lugar de que le permitiera regresar a la tierra a fin de preparar su propio funeral todavía sin ejecutar. Tan pronto se vio de nuevo en Corinto, no tuvo mayor prisa en cumplir lo prometido y, de no haber sido por Hermes, aún más pillo y astuto que él, nunca hubiera regresado a la fría región de los muertos. Arrastrado por Hermes, fue castigado

a lo que ya se sabe: a recomenzar infinitamente el mismo trabajo.

Aquí es sospechosa la transparencia del mito. En él está todo: la inteligencia, el enfrentamiento a los dioses, el engaño a la muerte, la resurrección y la tarea eternamente realizada. Filosofía perenne y perennemente recomenzada.

Conocido es por otros dominios y experiencias que no es el Yo quien habla en los libros, sino el lenguaje; que no es el hombre quien hace la historia, sino las relaciones sociales o la voluntad de.poder. En obligada consecuencia, no ha de ser el filósofo ni siquiera la historia quien cargue una y otra vez los sistemas del Sísifo filosófico, sino la subyacente filosofía que, bajo máscaras diversas por más que limitadas, repite una y otra vez sus fatigadas estructuras.

II. Metáforas, mitos y "cambios de marcha"

Sísifo rodando eterna y absurdamente la misma piedra en los infiernos bien puede justificar que una vez más se vuelva a él para empujar la roca de los mitos. Para Camus, emblema de humana rebelión y de la consiguiente condena al absurdo de la existencia. Más recientemente, para el historiador que es Le Roy Ladurie, Sísifo esconde desde la antigüedad griega la maraña de mitos germánicos, escandinavos y celtas acerca del médico hechicero que engaña a la muerte tras haber efectuado un pacto secreto con ella. Dos lecturas del mismo trasfondo.

Entre los bororós de los tristes trópicos, encontró Lévi-Strauss el "mito de las guacamayas y sus nidos" que, en el primer volumen de *Mythologiques*,* cuenta las aventuras de Geriguiaguiatugo, el muchacho que, habiendo seguido a las mujeres a la selva, violó a la que resultó ser su madre. El intento de venganza paterna se traduce en una serie de pruebas de arriesgada ejecución, todas las cuales son llevadas a feliz término por el autor del incesto hasta culminar, tras mil peripecias, en la muerte del progenitor por empalamiento y en el ulterior asesinato de todas las mujeres del padre, incluyendo a la propia madre. El relato del joven *paiwe*, nombre de la tribu a la que pertenecía el Edipo tropical, presenta diversas variantes. De todas y del relato original ofrece Lévi-Strauss cumplidos análisis estructurales. Tampoco del otro mito, el clásico, faltan interpretaciones de toda laya, desde Eurípides a Freud. Y en general, de cualquier mito, a comenzar por los más remotos del Edén y el Diluvio, visto el primero como el paso de la vida arbórea de los homínidos a las grandes llanuras descubiertas y acechantes

*Edición en español de Fondo de Cultura Económica, 2 vols., México, 1968.

en las que había que matar para comer y, en el caso del diluvio universal, como el terrible recuerdo del deshielo de alguna de las grandes glaciaciones. Sea esta interpretación histórico-evolucionista a cualquiera de las religioso-tradicionales la que se elija y acepte, los mitos conservan intacta su estructura de semilla disponible para la fecundación de sucesivas lecturas.

También Platón, puesto a describir los diversos géneros de conocimiento, comenzó por echar mano de la geometría acudiendo a una imagen, la de una línea cortada en partes desiguales. Pero más tarde, al tener que explicar por qué la educación es incompleta para unos y perfecta para otros, acude a un mito, desde entonces célebre, el de la caverna, por el cual se ve el hombre como forzado prisionero que, en tanto tal, se ignora y está condenado a mirar apenas sombras de una realidad ajena y fugitiva a menos que contra su voluntad sea forzado a abandonar esa cueva que es su vida cotidiana para obligarlo a mirar de frente la verdadera luz del auténtico saber. Cierto que no es el único mito en la obra platónica y, aunque en el platonismo, de Plotino a Gregorio Niseno, se encuentren esbozos de alegorías, puede sostenerse que la expresión explícita del mito es una exclusiva de Platón. Quizás por eso a Gaos Platón siempre le sonó a filósofo oriental.

En uno y otro caso, la función de los mitos es la misma: explicar algo mediante la trasposición de un lenguaje en uso metafórico. Uno de los primeros en verlo así fue Frazer al tratar de la magia y clasificarla en aquella división ya clásica de homeopática y contaminante. No tan sobrepasada como suele decirse, pues por algo Jakobson, al estudiar metáfora y metonimia, que operan discursivamente sobre aquellas mismas relaciones, efectúa la conexión con la noción de magia en Frazer. De este modo, la relación de semejanza sustenta el recurso metalingüístico de toda metáfora. El orden de las metáforas, del que los mitos son apenas un suborden, corresponde al dominio de separación y apartamiento. Si el lenguaje filosófico es de suyo un alejamiento radical de lo dado, la base de ese lenguaje, el mito filosófico, se construye a su vez sobre una primera distancia lingüísticamente registrada a través de la metáfora.

En el mito del Génesis, el hombre nombra y produce el inicial alejamiento, el del lenguaje. En tanto primer sistema de señales, ya todo lenguaje es separación respecto de la supuesta realidad nombrada. De contraejemplo probatorio piénsese en el absurdo planteado por Swift con sus exigentes sabios de la

extraña Academia de Lagado, obligados a cargar todo el día sacos repletos de cosas para poder dialogar sin palabras en imposible anticipo de una exigencia filosófica, no menos absurda de cumplir: *zu den Sachen selbst!* Otro mito del mismo libro, el de Babel, registra otra distancia: al alejamiento de todo lenguaje, en tanto sistema sígnico, se agrega el alejamiento que supone la pluralidad de sistemas lingüísticos. Pero el segundo alejamiento real, en profundidad, corresponde a la escritura, pues el lenguaje escrito pasa a constituir el segundo sistema de señales, o la señal que finge ser la cosa y remplazarla; de ahí, la fuerza y la vigencia de pictogramas, ideogramas y jeroglíficos. Y también a este alejamiento básico correspondió un alejamiento dentro del alejamiento en cuanto se desarrolló el tipo de lenguaje escrito que es el alfabético y, más específicamente, el alfabético vocálico, el cual opera con un principio de economía. Y así como ese principio puede llevarse en una aplicación al límite (símbolos "1", "0" del lenguaje binario), la primera escritura alfabética representó el equivalente de un lenguaje binario respecto de las escrituras pictográficas. Con lo que el apartamiento o trasposición lingüístico cumplió su derrotero. Además, por operar económicamente (en general, no más de una treintena de símbolos para la representación de todas las palabras), se apoya en un doble mecanismo: combinación de elementos y relación de términos. Lo que obliga a levantar un código para regular aquellas combinaciones y lleva a trabajar en un contexto para otorgar sentido a las relaciones que se establezcan. Donde mejor puede verse la función del código y el contexto es en el caso extremo de las patologías lingüísticas, bien sean naturales (es decir, biológicas) o artificiales (introducidas por vía cultural), esto es, afasia o poesía. Patologías que son tal respecto de la capacidad distanciante del lenguaje o, si se prefiere, que llevan al lenguaje otra vez a pie de tierra, perdiendo el nivel de alejamiento ganado en todo metalenguaje Así, en ciertas formas de afasia, no poder decir "negro", sino "muerto", o en lugar de "cuchillo" emplear la expresión descriptiva "cortapan". ¿Qué sería de la poesía sin la posibilidad de romper a cada instante código y contexto? Pues lenguaje poético es la modalidad del lenguaje que se caracteriza por no respetar el sistema contextual. "Por eso los amantes/ se prometen los siempres/ con almas y con bocas" o "Cerrar podrá mis ojos la postrera/ sombra que me llevare el blanco día" son ejemplos, entre muchos, de que ni Salinas ni Quevedo observan

las reglas habituales de un contexto ordinario, que exigiría no prometer siempres ni permitir que sombra alguna cierre los ojos de nadie.

Sobre esta acumulación de alejamientos, la metáfora viene a ser uno más, casi siempre del contexto, que si lo fuera sólo del código, lo que crearía sería expresiones sin sentido por defecto de construcción. Sobran los preceptivos ejemplos: "el lenguaje de las flores"; "el junco pensante"; "la mirada asesina". Sólo que aquí también hay metáforas y metáforas. Y de nuevo, unas son orwellianamente más metáforas que otras; o más reconocibles en tanto tales metáforas. Hay metáforas explícitas no sólo porque se reconocen como metáforas sino, lo que importa más, porque se mantienen en tanto tales a lo largo del uso lingüístico; mientras que existen metáforas disfrazadas, más que implícitas, perdidas, desvanecidas, incorporadas al lenguaje ordinario no en tanto metáforas, sino por aceptación y legalización de aquella primera violación del contexto traspasado (*metá-foreín*). Decir con Nietzsche que los metafísicos son "los albinos del pensamiento" es hablar en metáfora y quien lo diga o lea lo sigue sintiendo como tal metáfora. Emplear, en el griego de Platón, *eídos* para designar una cierta realidad suprasensible, situada en un lugar supracelestial, sólo asequible intelectivamente, fue acudir a un recurso metafórico, desde el momento en que *eídos* quería decir "aspecto exterior", "forma", "aire" (de algo o alguien) o, incluso, los "rasgos de la cara", la "efigie" y, en general, "visión", ya que de semejante raíz venía *eidos*. Sólo que, a partir del lenguaje traspuesto de Platón, *eídos, idéa* ingresó a la lengua, primero filosófica, y luego cotidiana, como un término directo, perdiendo la condición traslaticia de toda metáfora. Pasó a ser una metáfora enterrada y, mediante un nuevo desplazamiento (metáfora de la metáfora), se situó en el nivel directo del lenguaje-objeto. Perdió su "aire" de metáfora. Más recientemente: lo que en la lengua ordinaria alemana significa "presencia", todo lo más "existencia" o incluso "vida", el término *Dasein*, ha comenzado, desde Heidegger, en el ámbito filosófico a significar exclusivamente "realidad humana", un tipo muy determinado de existencia. De modo que el más mínimo salto semántico que resulta de la trasgresión del contexto se traduce en un nuevo apartamiento lingüístico. El orden filosófico, por su mayor alejamiento, proporciona un nivel de máxima abstracción. Abstracción respecto de un supuesto concreto; alejamiento referido a una hipotética

realidad o punto de partida. Pero quien, ante tal esquema, pretenda reivindicar algún mito de los orígenes o desencadenar la cruzada en busca de la unidad perdida, que recuerde a Malraux: *"de même qu'un musicien aime la musique et non les rossignols, un poète des vers et non des couchers de soleil, un peintre n'est pas d'abord un homme qui aime les figures et les paysages. C'est un homme qui aime les tableaux"*. Que, con otras palabras, es la lección de Moore acerca de que los problemas filosóficos sólo se encuentran en los libros de filosofía. Si se habla de alejamiento, entonces, es con la intención de establecer la escala interna relativa. Todo lenguaje es alejamiento, pero únicamente así puede operar, sin que tenga sentido alguno pretender escapar a tal distancia. Sólo que, dentro del lenguaje, hay grados de apartamiento: al primero, de la trasposición metafórica, se agrega el del nivel filosófico (metáfora de metáfora, casi siempre), que conforma un conjunto de abstracciones cuya referencia, frecuentemente recóndita, es un mito, esto es, la primera codificación metafórica, la que de alguna manera todavía era transparente y sobre la que, en segunda potencia de desplazamiento, se ha levantado el código abstracto del texto filosófico.

El mito tradicional suele registrarse en contextos religiosos, pero aun en el caso de otros contextos (sagas guerreras, poemas cosmogónicos), siempre presenta la misma serie genética: suceso a explicar → metáfora explicativa, esto es, mito, en tanto relato codificado. Por el contrario, la interpretación de los mitos desencadena una serie de secuencia encontrada. Esa serie histórico-cultural sería: mito → ruptura de la metáfora, como revelación del suceso metalingüísticamente explicado. Así, a partir del registro periódico del ciclo vegetal sentido con el milagroso reverdecimiento de cada primavera, surge la explicación superpuesta (metafórica) del relato de la doncella raptada por las potencias terrenales que, una vez al año, sale de las oscuras entrañas del averno para visitar a su madre. La explicación se pretende literal, pues que los primeros brotes en el suelo eran leídos como la aparición de los cabellos juveniles subiendo de la infernal región. Y se elabora el mito de Perséfona. Si, en cambio, se parte del mito, menester será recuperar el nivel lingüístico inferior, traspuesto en la metáfora. Un hombre muere en la batalla. Diez días después su cuerpo aún estaba incorrupto y al décimosegundo, cuando iba a ser incinerado,

resucita para contar lo que ha visto durante ese tiempo en el reino de los muertos. Es el mito de Er, el Panfilio, en el décimo libro de *República*. Con los detalles del juicio de las almas, la intervención de las Parcas, la distribución de la suerte para las siguientes rencarnaciones, la tórrida llanura de Leteo y, a la caída del día, el reposo junto al río Amelés "del que recipiente alguno puede retener el agua". Mito recurrente en sus expresiones literarias, desde Virgilio a Dante. Cualquier interpretación ha de comenzar por penetrar la estructura metafórica para tratar de mostrar el hecho, suceso o conjunto de sucesos explicados en la condensación metalingüística del mito. Sin embargo, las aquí llamadas series genética e histórico-cultural, camino hacia arriba y camino hacia abajo, no son una y la misma serie. La ordenación genética no se presenta como tal en el nivel de conciencia; ya su sola descripción presupone una hermenéutica reconstructiva, mientras que la ordenación histórico-cultural responde conscientemente a un trabajo de interpretación. O lo que viene a ser lo mismo: no hay serie genética sin serie histórico-cultural. Los mitos se forman no en tanto explicaciones abiertas y manifiestas, sino en tanto mitos. La hermenéutica es posterior y reconstructiva de ambos procesos. A fines comparativos, interesa subrayar la divergencia de sentidos, y el mejor ejemplo lo proporciona siempre cualquiera de los mitos platónicos. En todos ellos, el problema de la explicación precede al intento de solución por vía metafórica. Porque el mito en el contexto filosófico-literario platónico es un recurso y no un producto cultural aislado. En todo caso, primero es el lenguaje tratando de traducir un hecho, estado de cosas o suceso, y luego sobreviene, por vía de semejanza, el juego metalingüístico del mito como solución a aquel problema, así sea por el expediente de una vía tangencial.

En ambos casos, en el tradicional religioso, en el que el mito antecede a la racionalización interpretativa (cuando se da), y en el platónico-filosófico, con el mito como explícito intento de solución metafórica, los mitos son patentes y directos, a cara descubierta. Su aceptación y manejo estarán en función de las categorías con que se les aborde: estéticas, literarias, antropológicas, lingüísticas. De una u otra forma, no presentan mayores dificultades ni de exposición ni de localización; esto es, no se ocultan, antes bien, se complacen en exhibirse como la expresión más representativa de un lenguaje rebasado por él mismo. El mito como metalenguaje manifiesto y completo.

No deja de ser sorprendente, sin embargo, que tras el experimento platónico la filosofía occidental parezca haber renunciado al metalenguaje del mito. Ciertamente ni renuncia ni podría hacerlo al metalenguaje metafórico, formado mediante imágenes sucesivas: "el deber es la raíz del noble tallo del alma" (Kant), en referencia vegetal; o topológica: "la nada, agujero del ser" (Sartre), para no volver a las arquitectónicas de Wittgenstein (escaleras, callejas). Pero si la metáfora es uno de los dos géneros metalingüísticos (o según Jakobson uno de los "polos" del discurso, siendo el otro la metonimia), el mito vendría a ser una especie de aquel género. Pues bien, esa es la especie que, con posterioridad a Platón, parece esconderse y no volverse a manejar en el discurso filosófico. O aun más radicalmente: se prescinde del expediente representado por el mito, que no de la metáfora directa, y se organiza el lenguaje de la filosofía sin necesidad de acudir a las imágenes fijas y condificadas en los ejemplos míticos. Todavía una tercera posibilidad: quedan los mitos integrados en el nivel cero (no metafórico) del lenguaje y, o bien éste no los reconoce como tales, o bien los integra en sus expresiones directas, desandando el anterior camino, esto es, trasponiendo esta vez de la metáfora al lenguaje-objeto, pero sin abandonar la referencia central, la imagen que alimentara al mito. En este último caso, los mitos persistirían escondidos en las formas filosóficas que los diversos sistemas engendraron. Para apoyarlo, puediera buscarse una analogía en lenguajes no demasiado alejados del filosófico. En la medida en que los lenguajes éticos sean histórica y sociológicamente considerados trasuntos racionalizados de los originales lenguajes religiosos, podrán contener igualmente determinadas referencias míticas. Prohibiciones y normas aludirían remotamente a tabúes y comportamientos tribales. "No matar" destapa el mito de Caín, así como la prohibición de desear a la mujer del prójimo evoca cualquier mito del incesto o de la distribución sexual a partir del mito del parricidio. De esta manera, la filosofía no habría renunciado al recurso mítico, sino que lo habría absorbirdo en su lenguaje sistemático de tal manera que, a partir de núcleos determinados, proporcionados por mitos básicos, se han desarrollado las diversas abstracciones por muy variadas y encontradas que resulten.

Pero, de aceptar la hipótesis de semejante integración o asimilación del mito, lo primero que habría que considerar es el cambio estructural que se registra en la disposición mito/dis-

curso. Así como la vía interpretativa tradicional exige pasar de la expresión traspuesta, metafórica, propia del mito, a la racionalidad subyacente, reformulada en el metalenguaje, en esta otra vía filosófica, indirecta, habría que proceder a la inversa, a fines de interpretación. De conformidad con la jerga semiótica consagrada, trataríase de una inversión del acto sémico; si normalmente los mitos operan como signos cuyo sentido viene referido en su interpretación (religiosa, literaria, filosófica), en el caso del lenguaje filosófico abstracto, los mitos implícitos vendrían a ser el sentido último del mensaje metafísico que es el signo. Es entonces la aparente expresión racional del discurso en el nivel cero del lenguaje la que oculta trastocadamente una realidad metalingüística. *Sous les pavés, la plage;* en este caso: bajo el sistema, el mito.

Que se haya invertido a tal punto la relación lenguaje/metalenguaje no debe de asombrar demasiado tratándose del filosófico. Desde luego que no será la primera vez que se denuncian sus patologías y en consecuencia se propongan modificaciones o, cuando menos, relecturas. No estará de más recordar un diagnóstico célebre: *Die Verwirrungen, die uns beschaftingen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.* (Wittgenstein, *Investigaciones*, 132). También "operar en vacío" o "irse de vacaciones" son metáforas destinadas a designar esa doble capacidad de alejamiento que exhibe el lenguaje filosófico: primer distanciamiento, el del metalenguaje mítico; segundo, la ocultación de éste, mediante el recurso a una metáfora sobre la metáfora que da la impresión de restituir el nivel lingüístico básico, por cuanto su expresión es directa y racional, pero que sirve de hecho para ocultar un contexto mítico originario, la referencia mítica definitiva que alienta a un sistema o familia de sistemas filosóficos. De esta manera, el referente de cualquier lenguaje filosófico sistemático ha de encontrarse en un determinado mito. En el trasfondo de las grandes doctrinas filosóficas anidan estructuras míticas cuya caracterización puede intentarse. De momento, se registrará el cambio efectuado en el procedimiento. Si en el lenguaje religioso hay que romper la envoltura poética del mito para encontrar las líneas prosaicas de la explicación que lo descifre, en el lenguaje filosófico menester será recuperar ese horizonte mítico olvidado, relegado tras la abstracción variopinta de los sistemas.

La muerte periódica de Adonis, Tammuz, Osiris (variaciones

de uno y el mismo) o los sacrificios humanos aztecas, el de Toxcatl o el de la muchacha de doce años representando a la diosa Chicomecohuatl constituyen un entramado diverso del mismo mito agrícola de las estaciones climatológicas y la fecundidad de la tierra. En tales casos, la mirada del antropólogo atraviesa el cuerpo inmediato del mito y radiografía la estructura subyacente que lo origina y alimenta. A la inversa, bien pudieran ser los sitemas filosóficos esqueletos conceptuales sueltos, desprendidos de ciertos cuerpos míticos, lejanos y tenaces, que son su oculta referencia, no menos vivificante y cíclica.

Abundan los giros en la filosofía. Con una metáfora del lenguaje motorizado, Ferrater lo llama "cambio de marcha". Uno de los primeros fue el impuesto por Parménides, amparado en el recurso más bien religioso de la revelación. Aunque en la antigüedad el más dramático fue, sin duda, el cambio de marcha forzado por Sócrates si, como sucede, en tal caso se ha de creer a Platón.

Sócrates prisionero, en la vigilia de una muerte más voluntaria que impuesta, difícilmente podría resultar tan intenso; así y todo, aumenta el tono, por ser el momento elegido para, son sus propias palabras, ponerse "patético".

Sucede en *Fedón*, a la hora de confesar sus "experiencias" o "vivencias" (*páthe*), comenzando por la pasión que de joven sintiera hacia la investigación de la naturaleza. En un estilo que, de tan rememorativo y personal, casi parece cartesiano ("he aquí que un buen día..."), procede a burlarse inmisericorde de cuanta explicación física se intente dar a algo tan sencillo como su tranquila aceptación de la muerte, allí sentado en el camastro de la cárcel ateniense. Incapaz de establecer por causas naturales la razón de sus postreras tribulaciones, cuenta aquello tan conocido de que se vio obligado a practicar un "cambio de navegación", una "segunda singladura" (*deúteros ploús*). Y no fue un cambio pequeño. Ni por el recurso elegido ni por el derrotero a partir de ahí marcado. O, para seguir con la metáfora náutica, cambió Sócrates de mar y de estrella orientadora. Ante la imposibilidad de descubrir el camino buscado, preconizó, de nuevo, aquella vía parmenídica de la revelación divina, trasmutada ahora la diosa en apenas interior demonio; en vez de atenuarse con ello el cambio, agrávase, pues el famoso *daimón* es otro disfraz para la voz de la conciencia, estratagema literaria platónica para esconder esta primera reforma, que lo es

de método: de la investigación externa a la íntima elucubración. El otro, el cambio de tema, o de mar por el que navegar, no fue menos decisivo. Para no quedarse "espiritualmente ciego", Sócrates busca refugio en las "formas" o "ideas" (*eíde*), que, está seguro, le proporcionarán la clave de la realidad.

Cierto que con anterioridad Parménides había dado el primer cambio de marcha registrado. Como es bien sabido, lo hizo en un escenario teatralmente recargado: yeguas transportadoras, palacio de la noche, otros "demonios", doncellas, puertas de bronce, una diosa habladora y todo confesamente irracional: "hasta donde mi deseo (*thymós*) alcance". Para terminar recibiendo, como en otro Sinaí, una nueva revelación, no menos personal y extraordinaria que la voz interior de Sócrates, pues Parménides se encuentra, gracias a la "fuerza de su deseo" y al divino capricho, en un camino (*odós:* siempre imágenes andariegas, por mar o tierra) excepcional, sólo transitado por él o cuando menos, "alejado de los demás mortales". El ambiente fortuito y azaroso queda definitivamente realzado al felicitarle la parlanchina diosa por la buena suerte que allí le llevara o, lo que es parecido, por "la no mala suerte".

Desde el principio del famoso *Poema* se habla de caminos, y Parménides propone el único practicable, no sin antes descubrir la funesta posibilidad que, a partir de ese momento, quedará tajantemente prohibida. Pues sólo hay dos "caminos de busca", el de la verdad, que habla de que lo que es, es, y lo que no es, no es, y el otro, inconfiable, aquel de lo que no es, que, además de incognoscible, es inefable. Prohibe la diosa una primera vez: "no se puede practicar en absoluto". Sólo queda la vía de la identidad o de lo que es, por la que la diosa vuelve imperativamente a "ordenar" investigar; dos veces más será prohibida la otra vía, acompañando el veto de terribles amenazas y nefastas descripciones de los "mortales ignorantes, sordos, ciegos, idiotizados, muchedumbre sin juicio (*ácrata phyla*)" y, lo peor, "bicéfalos", esto es, esquizofrénicos, por trabajar con doble y dividido registro mental. En resumen: algo así como por este camino se va al Ser con todas su riquesás; por el otro, acechan sólo el llorar y el crujir de dientes. Había sido trazada la primera línea de partición temática y, con ella, fijada la primera gran frontera y decretada la primera prohibición metafísica.

Parménides y Sócrates, emblemáticos, presiden el doble cambio cargado de consecuencias. Lo de Parménides no es una simple

mudanza de método, pues que no se insiste tanto en cómo investigar cuanto en lo que se debe y sobre todo no se debe buscar. Trátase de una transformación radical de aquel estilo de investigación abierto hasta entonces a la indagación de lo natural y concentrado en la localización causal de los fenómenos físicos. Desde Parménides, la filosofía conoce límites que por vez primera le fueron impuestos a modo de negativo mandato: "te prohíbo que". Ha sido establecida una zona de reserva mental; se ha constituido la sección prohibida, el cuarto cerrado, la región de lo intraspasable. Al fondo, el mito religioso de toda prohibición, representado por el tabú solemne de cada grupo social. Pero el tabú exige ritos purificadores dirigidos a separar lo puro de lo impuro, si se aspira a bien guardar distancias y a mejor vigilar fronteras. Por eso, desde Parménides, no se privará la filosofía de atender al problema de su demarcación. De Zenón a Popper, corre la línea propia de los tebúes de frontera. También es Parménides quien funda la ciudad filosófica y, cual Rómulo, trazará el surco de sus límites sagrados sin vacilar a la hora de ejercer la fratricida vigilancia contra quienes aspiren a salirse de las lindes de esa Roma metafísica.

Por si fuera poco, a Parménides le ha sido dada la filosofía por instancia superior. Por boca de aquella gárrula diosa y tras sufrir ciertas pruebas de aproximación, quien ya fuera instruido, el hombre sabido (*eidótes phós*), es conducido de la mano de *Thémis* (destino) y *Díke* (costumbre) ante la presencia del plural discurso. Otro terrible cambio. Deja el hombre de investigar y aun de pensar y aguarda el dictado superior. La filosofía comienza a ser transcripción de un mensaje recibido en secreto con toda la pompa de lo sacralizado. Por si fuera poco, habrá que ganarse el derecho al secreto, pues no todos pueden aspirar a escuchar las palabras superiores. La iniciación en tanto esfuerzo previo y la revelación cual premio que corona el empeño.

Se han esbozado así dos grandes familias de mitos filosóficos. Mitos de iniciación y revelación y mitos de frontera e infierno. No están solos.

De no menor importancia es el cambio que imprimiera Sócrates, recordado en la última vuelta de su vida. Por un lado, el desplazamiento del centro de interés; en vez de hacia fuera, al mundo, la mirada interior, a los recovecos anímicos. Ya no interesa lo externo, la naturaleza y sus regulaciones, sino los

estados del alma y las luchas y angustias del hombre. En tanto santo tutelar de todos los subjetivismos habidos y por haber, Sócrates, desde la noche secular, se enfrentaría al valiente consejo de Kafka: "en el combate entre tú y el mundo, apoya al mundo". Por el contrario, el apoyo al sujeto fue tan vigoroso que en Sócrates da comienzo la larga serie de quejidos, confidencias, lamentaciones y suspiros agolpados en cualquier modalidad del subjetivismo filosófico. Desde la más inocente en apariencia (el "quiero saber por qué muero" del propio Sócrates) hasta la más grave y paralizante que llega a congelar toda posibilidad de explicación racional en nombre de intenciones, ocultos designios o atribuidas "fuerzas ilocucionarias". La filosofía, en suma, pasó a ocuparse del hombre, aquel invento griego retomado por Cicerón y largamente explotado en el cristianismo; tanto como encogerse para pasar del mundo abierto a las estrecheces del intimismo, por decidida involución del Otro al Yo. Mirándose el ombligo y proclamándolo centro del universo o cuando menos, de las meditaciones sobre aquél, lo mismo puede probarse la inmortalidad del alma que la condición de pasión inútil o la vulnerabilidad del junco pensante. El caso es recrearse en el propio sujeto, alimentado como está cierta especie de filósofos antropocentristas por el mito de Narciso, entremezclado con cualquiera de los muchos de salvación.

No se queda sólo en ese el cambio socrático; por otro lado, se muda de objeto de investigación. Su refugio en las "ideas", además de anunciar el mito de los arquetipos, abre la puerta a toda metafísica en el sentido más literalmente aristotélico: "más allá de la física", así hubiera designado originalmente apenas el lugar de una obra torpemente catalogada. La visión de las Ideas es uno de los temas platónicos que ha procreado mayor riqueza de metáforas; en cualquier caso, jamás se trata de una visión auténtica, sensorial, sino de una muy determinada visión interior, luego llamada "intuición", que sólo algunos elegidos, tras cierto adiestramiento y condiciones, logran alcanzar. Otra vez mitos de iniciación, combinados ahora con el del tercer ojo de un extraordinario vidente que traspasa lo inmediato sensible y alcanza la escondida realidad.

Así, estas dos grandes figuras emblemáticas han revelado no pocos esquemas míticos. El giro operado por Parménides desencadenó los *mitos de la frontera y el infierno;* por su parte, los cambios esbozados por el bondadoso Sócrates, en la serena

aceptación de su última hora, arrastraron los *mitos del narcisismo y la salvación*. Construyen entrambos, además, los *mitos de la revelación* y los de *la iniciación y la clarividencia*. Faltan aún algunos y no de los menores, los cuales, aunque también esbozados en Platón, hubieron de esperar a otros actores del escenario filosófico para manifestarse abiertamente.

Al menos el Aristóteles que nos ha llegado parece, desde Jaeger acá, resumirse en la encontrada relación de amor/odio al maestro. De otro modo, su doble registro no obligaría a más de un esfuerzo interpretativo. Por un lado, el rechazo de la construcción supramundana de unas entidades arquetípicas denominadas Ideas; en su lugar, otra vez, la sólida referencia empírica de lo concreto inmediato, registrado gestualmente, con la expresiva mudez del señalamiento: *esto*, el *tóde tí* de la sustancia (*ousía*), de lo dado. Pero, en inesperada compensación, el regreso servil al redil platónico: no hay ciencia sino de lo universal, que en definitiva es siempre una totalidad (*kathólou*). Ahí salta la oposición entre el aislado singular de esa sustancia inmediata y la ambiciosa aspiración al conocimiento totalizante. "Ciencia de lo universal" no es sino la manera traspuesta de rehabilitar otra vez las Ideas, bajo el dudoso recurso del doble registro: a la sustancia concreta, inmediata, dada, llamada "primera", se le añadirá una "segunda" que es la que va a retomar la noción de Idea o Forma. Pero donde mejor se aprecia la dualidad de la filosofía de Aristóteles es en aquel pasaje con el que comienza el libro cuarto de la *Metafísica*:

> Hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser y sus pertenencias en tanto ellas; no se confunde con las otras llamadas particulares, pues ninguna de éstas estudia en general el ser en tanto ser, sino que cortan una parte de éste y sólo sobre esta parte estudian los accidentes, tal y como hacen las ciencias matemáticas. Puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que a éstos algo les es necesariamente propio por natureleza. Si, pues, los que buscaban los elementos de los seres, buscaban estos mismos principios, es necesario que los elementos del ser lo sean, no como accidente, sino en tanto ser. Así, pues, nosotros aprehendemos las primeras causas del ser en tanto ser.

Aquí da comienzo el gran mito de la totalidad reificada. O del saber absoluto. El mito del Gran Todo. No los saberes específicos, aislados y recortados (matemáticos, físicos, biológi-

cos), sino el suprasaber que los trascienda y domine, y, de paso, los explique e integre. Y puesto que los saberes fragmentarios tienen por objeto determinadas áreas de lo real (el número, la materia, la vida), el gran saber que a todos los supera y unifica necesitará, en consecuencia, de un objeto propio, digno de él. Si aquellos modestos saberes regionales estudian la realidad fragmentada o las entidades bien delimitadas de una mítica realidad única, bastará con apoyarse en ésta, la realidad en tanto realidad, la entidad en tanto entidad, el ser en tanto ser, para que el suprasaber posea terreno propio y exclusivo en el que ejercitarse. Desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando ciertamente por Hegel, determinada especie de filósofos ha sostenido que la filosofía es una supraciencia, dedicada a estudiar un objeto que le es propio, por lo común denominado "ser", y que, en consecuencia, el saber filosófico se sitúa por encima de los demás saberes, por definición inferiores o, al menos, subordinados. La estructura subyacente en semejante reparto de funciones epistémicas es la de todo/parte, reservándose el filósofo siempre el gran pastel y dejando apenas las migajas a los menospreciados especialistas. Lo que nunca ha significado ninguna justa distribución de tareas o equitativo reparto del trabajo. Al contrario, más bien los filósofos totalistas, por su misma superioridad epistemológica, han pretendido siempre ser también revisores y fiscales de los otros saberes. Era de esperar. Si "totalidad" se entiende como debe entenderse, nada escapa al estudio del filósofo, quien, además de lo propio, aquel inconmensurable e indefinible ser, ha de dominar lo fragmentario, al fin y al cabo, pedazos del gran pastel. Pasando así a una visión superior, correspondiente a la magna plenitud del universo, en la que todo se relaciona con todo, como en el pensamiento mágico, para que el filósofo lo administre y describa.

Pero, si el gran saber lo es del todo y si la totalidad es un entramado concatenado en intrincada trabazón, no sólo todo se relaciona entre sí, sino que nada puede surgir ni suceder aislada o indeterminadamente, quedando excluidos tanto el azar como la espontaneidad. Todo es ser homogéneo e impenetrable y todo es un suceder necesariamente predeterminado. Conviértese el mundo en espeso tejido en el que todo repercute y encuentra su razón de ser.

Semejante gran esquema mítico, en el que la filosofía se presenta como manifestación total del pensamiento absoluto, omniabarcante, o lo que es igual, mágico, a través de los *mitos*

de la totalidad y el destino, agrégase al anterior cuadro de clasificación atemporal de los temas filosóficos, faltando tan sólo un último mito por registrar, el del esquema ancilar, que surge cuando la filosofía se ha complacido en desempeñar el modesto papel de subyugada sierva, voluntariamente sometida. Y que tampoco es de ahora.

Más bien es para muchos el principio de todo. Se corresponde con aquello de que "filosofía" ha de entenderse literalmente como "amor a la sabiduría", que es atribuido corrientemente a Pitágoras. Sabido es que los pitagóricos tuvieron en común con los órficos las ideas religiosas de un origen divino del alma y de un pecado original que esa alma debe expiar en la "cárcel corpórea" (*sóma = séma*) mediante el ciclo de rencarnaciones. Lo que diferencia a unos de otros es que los pitagóricos se conformaban con una purificación intelectual, a través del culto del saber. Viene a ser Cicerón, en sus *Disputaciones tusculanas,* quien atribuye a Pitágoras el invento de la voz "amor de la sabiduría", explicando además el porqué de ese raro y afectado apelativo a lo que se había llamado lisa y llanamente *sofía* o, más sutilmente, "investigación" (*historíe*). El alma humana, para el buen creyente órfico-pitagórico, era una entidad a medio camino entre el hombre *qua* animal y la divinidad, consecuencia ello, a su vez, de aceptar una de esas leyendas orientales sobre un niño/Dios, en este caso, Dionisos-Zagreus. Hijo de Zeus y de una de tantas mortales, Dionisos niño es despedazado por los Titanes, enviados por la celosa Hera, y tras su descuartizamiento, ingerido. El rayo, cólera de Zeus, aniquila a los canibalescos sicarios y de sus cenizas nacen, no el dios directamente, sino los hombres sobre la tierra. Es otro de esos detallados casos de contabilidad teológica que tanto divirtieron a Russell a la hora de comentar a Tomás de Aquino con el mito similar de la resurrección de los cuerpos que, en los hechos de antropofagia, sólo podría resolverse echando mano de una sutil repartición alícuota de la materia. Por su parte, la secta órfica se limitó a constatar el problema y a proponer un atisbo de solución a través de la variable tiempo: dependía del número de rencarnaciones y de ciertas condiciones intermedias el poder recuperar el componente divino mezclado en la digestión titanesca. Se explica de este modo la doble y esquizofrénica condición humana, debatida entre el elemento titánico y el divino a recuperar. Entran ahí los pitagóricos aspirando a la reconstruc-

ción completa de la divinidad, no sólo mediante el conjunto de ritos y observancias propios de cualquier religión de salvación, sino a través del incremento del saber y, muy en particular, del saber matemático. Tal es la clave de la humilde subordinación epistémica. Pues así como la sabiduría plena sólo puede corresponder por definición (esto es, origen mismo del mito) a la divinidad absoluta, la sabiduría media, discreta, iniciática, sometida, pero nunca lograda, es decir, simple tendencia o apetito amoroso, es la que corresponde a los mortales, también situados por la misma razón a medio camino de la divinidad. De tal manera, la actividad intelectual de aquellos primeros "filósofos" (= pitagóricos) estaba al servicio de una ciencia superior, las matemáticas del iniciado, que, mediante la posesión de una clave numérica del universo, permitiría terminar o cuando menos abreviar la cárcel del cuerpo.

Es fácil ver que se trata de la visión opuesta a la de prepotencia filosófica, propia pero no exclusiva de un Aristóteles, para quien la filosofía, además de ordenarse (*próte*), tenía que ser la ciencia "más digna, más honorable" (*timiotáte*). Esta antítesis sirve para probar que a cada gran mito filosófico le corresponde su familia de sistemas racionales dependientes. Del mito del amor a la sabiduría, que contiene a su vez el mito religioso más profundo del camino de depuración y perfección, se ha llegado a la concepción de la filosofía como humilde disciplina intermedia y, en un exceso de sumisión, a proponer abiertamente la servidumbre más abyecta: *philosophia ancilla theologiae*. Sería muy sencillo atribuir la humillación metodológica a la pobreza de espíritu exaltada por el cristianismo o, en general, al esfuerzo absorbente de toda religión por someter el pensamiento crítico al ciego dogma. Sólo que la línea de vasallaje es más profunda y obedece a otros motivos e intenciones: lo constante es la idea de subordinación: por una u otra razón, filosofía deja de ser aquella "ciencia primera" para adoptar la posición parasitaria de "filosofía de (algo)": filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu, filosofía de la matemática o, más pretenciosamente, filosofía de la ciencia. En todos esos casos, la filosofía precisará de un conjunto de conocimientos previos sobre el que insertarse y operar.

En cualquier caso, el mito de la servidumbre o de la filosofía subyugada no es un efecto de la evolución supuestamente natural o histórica de los sistemas filosóficos; es otra de las corrientes propias, si no aislada, al menos lo suficientemente separada

como para poder hablar de grupo constituido. Delinea de este modo el cuadro de las filosofías contenidas bajo el *mito de la servidumbre y transformación*. Lo primero, por expresa manifestación reductora: filosofía vista únicamente como una actividad secundaria y dependiente; lo segundo, la transformación, es consecuencia de esa aceptada disminución epistémica: desde los pitagóricos hasta Wittgenstein, la filosofía sufre una radical mutación que la lleva a abandonar tanto las grandes pretensiones absolutistas cuanto la zona de seguridad autónoma de un método y objeto propios. Vivirá sólo bajo techo ajeno, alimentándose en segunda digestión de los restos de algún saber primario.

De esta forma han quedado esbozados en sus rasgos esenciales los grandes esquemas básicos o mitos poderosos que alimentan de continuo a la filosofía, proporcionándole su recurrente material temático. *Mitos de salvación y narcisismo* cada vez que la filosofía se ha tornado meditación onfálica. *Mitos de la revelación y la clarividencia* cuando ha desconfiado de sus fuerzas y ha necesitado suplementarlas con recursos extrahumanos y aun procedimientos iniciáticos. *Mitos de la totalidad y el destino* a la hora de aspirar plenamente a la recuperación de la primitiva relación mágica. *Mitos de la frontera y el infierno* cuando, por el contrario, la actividad filosófica tórnase recelosa y represiva por el afán de ser bastión seguro. Y los *mitos de servidumbre y transformación* siempre que se parta de una valoración jerárquica del saber en la que la filosofía relativice el suyo.

Basta con atender al *ritornello* de los mitos y sobre todo a aquella extraña propiedad de permanente palingenesia, pese a cuanto intento de radical destrucción se haya emprendido en contra de la filosofía, para percatarse de que, a la sombra de los grandes mitos antes resumidos, persiste el que quizás venga a ser común denominador de todos y el que, en definitiva, mejor caracterice a las incesantes empresas filosóficas: el nietzscheano del *eterno retorno*. Aplicado a los sitemas filosóficos, los convierte en tema casi siempre reconocido como ya sospechara Platón (*anámnesis*) y sin mayor originalidad repitiera Hegel (*kennen* igualado con *erkennen*). De ser así, o la frase de Whitehead harto repetida acerca de que toda filosofía no pasa de ser una apostilla a la obra platónica es falsa, o sólo puede entenderse como epítome del continuo retornar de los temas invariantes. Por lo demás, la sustentación del concepto de unos

mitos presentados en reducido número no es otra sino la del propio mito de la circularidad repetitiva. Si la tarea de poner límites, registrada en Parménides, no reapareciera en Bacon y en Kant y en Wittgenstein y en Popper, no tendría sentido caracterizarlos como integrados en la familia de un mito común. Aun en la filosofía más rígidamente historicista y oficialmente linealista, la de Hegel, hay algo más que un acento reiterativo desde el momento en que se acogió a la divisa del *nihil novum*. Y en la religión lineal por excelencia, la judeocristiana, nunca han faltado cultores de las filosofías cíclicas o, si no, perderían su sentido tanto la Cábala como el Apocalipsis.

Esa condición de *apokatastasis* o inteminable reaparición con periódicas oscilaciones no es, sin embargo, exclusiva de la filosofía; o quizás lo sea, siempre que se acepta que una de las transfiguraciones contemporáneas de la antigua metafísica recibe el tranquilizador nombre de "economía política", no menos pendiente de los ciclos y las fluctuaciones que lo estuviera, por ejemplo, la filosofía de la historia de un Toynbee o de un Spengler.

No se trata de formular una ley de la periodicidad filosófica; basta con apuntar a la prometeica condición de la eterna regeneración de sus fuerzas y aun al punto de ironía que supone estimular aquélla justamente cuando se la pretende suprimir. Hasta el enmudecimiento exigido por Wittgenstein se ha trasmutado en millares de palabras, de nuevo filosóficas, por pretender, una vez más, terminar con los falsos problemas. Tampoco en la cadena sucesiva de los mitos filosóficos, hundidos y renacidos, es posible el olvido gracias a la circularidad de aquellos.

III. La filosofía como báculo: mitos de salvación y narcisismo

Se tomará aquí "mito" en una acepción no demasiado desviada de las suyas comunes. Suele hablarse de mito en tanto relato fabuloso al que acompaña de ordinario la creencia, hasta el punto de que casi simpre las religiosas se confunden con sus respectivos mitos. Así, los judíos creen en el mito del Mesías, mientras los cristianos asientan sus creencias en el de una Virgen, Madre de Dios, o los budistas las suyas en aquel árbol especialísimo a cuya sombra el príncipe Siddarta se transformara en el Iluminado o Buddha. Pero si, en vez de depositar su fe en lo que no pudo ser, inviértese el sentido temporal y se cree de alguna forma en lo que será imposible de suceder, pasan los mitos a asumir esa dimensión imaginaria del futuro que les prestara Sorel en tanto representaciones utópicas de la conciencia colectiva. Con lo cual, del mito de la edad dorada se llega al de la sociedad sin clases, o del Prometeo, rebelde ante los dioses, al de la revolucionaria huelga general. En ambos extremos, el mito es la expresión no reflexiva de una toma de posición ante el mundo; más que una creencia, el fundamento de toda creencia. Sólo que es también la forma poética, el relato, la palabra (*mythos*), mención o fórmula mágicas, *mantra*. No puede hablarse de mito sin referencia a su expresión. Ahí es donde la filosofía da un paso más que las religiones positivas. No sólo expresa el fondo mítico en lenguaje conceptual, sino que resume y absorbe los mitos en fórmulas racionales. De tal modo que hablar, por ejemplo, de los mitos de salvación no significa proponer la suplantación de determinados esquemas filosóficos por las leyendas de Narciso o de Teseo o del Mesías o del Prometeo, sino entender las sucesivas apariciones de aquellos sistemas como la expresión conceptual del fondo de creencias y

confusas representaciones subyacente en ese tipo de mito. Considérese otro caso: la conciencia colectiva represiva, característica de cualquier tabú, *treif* o interdicto, se apoya en ciertos modelos míticos (árbol del Paraíso Terrenal; tablas de la ley; fundación de Roma) y asume su expresión filosófica a través de los sistemas críticos y delimitativos. Donde puede verse que mito en este caso es a la vez el referente remoto del producto cultural filosófico y el modelo o tipo que sustenta y organiza a los diversos sistemas. Trasfondo y pauta con que explicar y clasificar. De lo que resulta una determinada tipología filosófica. Concentrar la repetida actividad filosófica en los mitos propuestos es tanto como esquematizarla a través de cinco grandes modelos o tipos:

1) filosofía como *báculo* o *receta:* corresponde a los sistemas filosóficos organizados a partir de los mitos de salvación y narcisismo;

2) filosofía como *secreto* o *misterio:* propia de la levantada sobre los mitos de revelación y clarividencia;

3) filosofía como *ensalmo* o *sino*: característica de los sistemas construidos en torno a los mitos de la totalidad y el destino;

4) filosofía como *prohibición* y *vigilancia:* cuando lo que predominan son los mitos de la frontera y el infierno;

5) filosofía como *sumisión* y *corrección:* en el caso de que la referencia filosófica venga sustentada en los mitos de servidumbre y transformación.

El mito englobante de la circularidad o del eterno retorno no corresponde propiamente a un sexto tipo clasificatorio en el nivel de los anteriores, sino que vendría a ser un metatipo o modelo envolvente de clasificación general de las restantes formas de catalogación. No es que ocasionalmente la filosofía asuma la expresión sistemática de la reiteración de sus temas y origine ello un modelo de filosofía circular, sino que es más bien la filosofía *in toto*, en tanto proceso cerrado en sí pero abierto a la rueda de sus repeticiones, la que permite hablar de retorno perpetuo.

El santo patrón de la filosofía convertida en báculo en que apoyarse o tomada como receta de la que servirse para atender las humanas quejas no puede ser otro, con toda justicia histórica, que Sócrates. Por lo mismo, cuando Adam Schaff, en

nombre de cierto marxismo, comienza en 1957 a aproximarse al existencialismo de Sartre, se ve obligado a justificar su maniobra acudiendo al maestro de Platón para mejor establecer la legitimante separación de campos. Las filosofías que se ocupan del hombre arrancan de Sócrates y de aquella terca postura metodológica por preguntar acerca de los temas cotidianos, desdeñando inquirir por la *phýsis* o por el *arjé*. Sócrates, que no Platón. Pese a su entrega a la política, el esquema de Platón no responde a preocupaciones meramente antropológicas: si concede levantar un modelo de sociedad perfecta, lo hace llevado de su afán por destacar en caracteres visibles para los cortos de vista el concepto de justicia, tributario en definitiva de la grandiosa teoría de las Ideas.

Si acaso se temiera el obligado regreso al mundo helénico, puede reposarse la marcha histórica en la referencia no menos existencial de Kierkegaard, que, frente al tiránico despliegue del Espíritu preconizado por Hegel, volverá a levantar desafiante la egoísta bandera del Yo y su existencia. Contra la impersonal razón, los suspiros del individuo; frente a los intentos de objetiva descripción del mundo, la apasionada defensa del punto de vista humano. "¡Por el Perro!", llegó a jurar Sócrates, en la desesperación de sus últimas horas, "hace ya largo rato que estos músculos y estos huesos podrían estar en Megara o en Beocia", de haber aceptado la explicación de Anaxágoras acerca de la supremacía del Espíritu como causa universal. Pero, como ese mismo Espíritu, sigue quejándose Sócrates, "no juega papel alguno en las muy determinadas causas que sirven para ordenar las cosas prácticas", tuvo que preferir la aceptación de la pena injustamente impuesta a la fuga y al exilio.

Lo que entonces cuenta para la reflexión filosófica son las humanas motivaciones, no los principios cósmicos, y menos aún las explicaciones científicas. Por eso, casi siempre, las filosofías de salvación que vienen a ofrecer una receta a los humanos problemas de la existencia suelen presentarse como heroicas rebeldías ante las frías y sistemáticas disquisiciones de la razón. De ahí que la hermandad entre Sócrates y Kierkegaard, el otro gran apóstol del más desenfrenado subjetivismo filosófico, no resulte nada forzada:

> Si las ciencias naturales se hubieran desarrollado en la época de Sócrates [decía Kierkegaard en sus *Migajas filosóficas*] como ahora lo están, todos los sofistas hubieran sido científicos. Alguno de ellos

hubiera llegado a colgar un microscopio en su tienda, a modo de enseña para atraer clientes, con un letrero que dijera: "Mirad y aprended a través del microscopio cómo piensa un hombre". Y al leer Sócrates el aviso habría exclamado: "he ahí cómo se portan quienes no piensan".

Y para que no haya dudas acerca del rechazo del enfoque científico, una vez más bajo el patrocinio socrático, Kierkegaard se apresuró a agregar:

> De nada sirve dedicarse a las ciencias naturales. En ellas queda uno indefenso y descontrolado. El científico comienza de una vez por todas a distraerse con una multitud de detalles, de tal modo que tan pronto está uno en Australia como en la luna o en las entrañas de la tierra o Dios sabe dónde, todo para perseguir a un miserable gusano... Pero lo que nunca queda claro es qué uso va a dar la filosofía a las ciencias naturales, pues no hay tortura más terrible para un pensador que tener que vivir bajo la amenaza de estar siempre descubriendo nuevos detalles, nuevos conocimientos, y si el científico naturalista no siente la tortura que esto representa es que no merece ser un autén[illegible]co pensador. Pensador es, por así decirlo, el que se revuelve en los infiernos hasta tanto no encuentre la certeza espiritual. Por el contrario, las mentes emir[illegible]nicas en su capacidad científica, pueden explicar la totalidad de la naturaleza, mas son incapaces de comprenderse a sí mismas.

El diagnóstico ya lo estableció Nietzsche, atreviéndose a señalar la etiología de esa ruptura: "La filosofía se separa de la ciencia cuando propone la cuestión: ¿Cuál es el conocimiento del mundo y de la vida con el cual el hombre vive más feliz?"

De eso se trata: de preferir el tema propio a la realidad ajena y, sobre todo, de andar solucionando humanas miserias. La filosofía como lazareto o el filósofo cual leproso gimiente. El mundo nada interesa comparado con el hombre; o dicho algo más matizadamente, sólo puede interesar aquél en la medida en que sea referido permanentemente a éste. Sin sujeto humano, sin humana existencia, de nada valen el entorno y el conocimiento que de él se tenga. Heidegger ha llegado a decirlo así, en la más brutal declaración de egoísta subjetivismo filosófico: "Sólo hay verdad en tanto exista la realidad humana (*Dasein*). Las leyes de Newton, el principio de no contradicción, todas y cada una de las verdades solamente son verdaderas en tanto existe el *Dasein*." Más claro no canta el gallo de Esculapio: *La philosophie, c'est moi!* Modelo de filosofía romántica por exce-

lencia. Grito de rebeldía del individuo que exige que, ante todo, se le tome en cuenta con sus problemas y sus angustias, con sus miserias y sus pasiones. Nada de "perseguir gusanos", con o sin microscopio, sin antes resover los graves temas de la humana y fundamentalísima existencia. Llégase por tal vía hasta las formulaciones más ridículamente individuales y afectivas, elevadas a criterio de decisión racional: "Me aparté de la filosofía en el momento en que se me hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza...", confiesa sin mayor pudor Cioran en su *Précis de décomposition.*

Pero no es sólo contra esta o aquella ciencia contra lo que insurge el pensamiento existencial de un Sócrates o un Kierkegaard, sino contra el abuso de una razón a la que se considera demasiado alejada del plano de los intereses humanos. Se trata, como decía Kierkegaard, de denunciar los daños que ocasiona el pensamiento abstracto:

> En el lenguaje abstracto, lo que constituye la dificultad de la existencia y de lo que existe, muy lejos de aclararse, a decir verdad, no aparece jamás; justamente porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, hace abstracción de lo concreto, de lo temporal, del proceso de la existencia, de la angustia del hombre[...] Si queremos admitir ahora que el pensamiento abstracto es el superior, se sigue que la ciencia y los pensadores abandonan orgullosamente la existencia y no nos dejan a los hombres sino lo peor de soportar[...] Seamos, pues, prudentes respecto de un pensador abstracto que no solamente quiere permanecer en el ser puro de la abstracción, sino que quiere que eso sea para el hombre lo que hay de superior, y que tal pensamiento que conduce a la ignorancia de la ética y al desconocimiento de lo religioso sea el supremo pensar humano.

Para rematar su *Post-scriptum final no-científico a las migajas filosóficas* con palabras que se repiten, como ya se viera, con Heidegger: "La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad."

Si la verdad radica en lo subjetivo, la filosofía se contempla entonces a sí misma, rememorando el viejo mito narcisista: en definitiva, una incapacidad de trascendencia, de salir de sí, de entrar en contacto con el mundo. Responde al esquema del *amor sui*, ensalzado por Aquino, y vendría a ser el equivalente metafísico del "Yo obsesivo" de ciertas neurosis, que impide justamente el establecimiento de una normal relación con el

objeto. No hay que andar mucho camino para encontrar el Roquentin del Jardín Botánico, expuesto a los ataques incontrolables de la más feroz contingencia. El delirio de la existencia conduce, más que a la pérdida del mundo exterior, a su deformación más monstruosa.

En el fondo, semejante concentración del yo es de raigambre oriental, desde los Vedas hasta las enseñanzas Zen, tan en boga en ciertos círculos de la sociedad industrial contemporánea. En el *Bhagavadgita,* diálogos entre Krishna, dios de salvación, y Arguna, el guerrero, puede leerse:

> Tu interés se limitará a la sola acción; en modo alguno a sus efectos. No permitas que el fruto de la acción sea tu motivo para actuar. Realiza acciones despojado de toda atadura, siendo igualmente capaz de tener éxito o de fracasar; tal equilibrio recibe el nombre de devoción. La acción es con mucho inferior a la devoción del espíritu. Refúgiate en esa devoción. Condenados están aquellos para los cuales el motivo de su acción es el fruto que ésta les proporcione. La sabiduría consiste en devoción. El sabio que ha logrado alcanzar la devoción sin atender para nada el fruto de las acciones retornará al lugar en que la infelicidad no tiene asiento.

Tres siglos más tarde, los budistas fueron aún más directos en su rechazo de lo mundanal. Ciertos pasajes del *Surangama Sutra,* diálogo en esta ocasión entre Ananda y Buddha, evocan los rechazos y las ironías de un Sócrates o un Kierkegaard:

> Si ignoras de dónde procede la percepción de la vista y dónde se originan las actividades del espíritu, serás incapaz de subrayar tus ataduras y contaminaciones mundanales. Es como un rey cuya ciudad esté infestada de ladrones, a lo que trate de poner fin sin éxito alguno por no poder localizar la guarida escondida de los malhechores. Así pasa con los seres humanos que se ven de continuo afectados por las ataduras y contaminaciones mundanales, las cuales son la causa de que se invierta su percepción visual, se trastoquen sus pensamientos y vaguen por doquier ignorantes y sin dirección.

A partir de una misma postura de rechazo, irán surgiendo diferentes modalidades narcisistas: se adoptará el principio radical de la "mente esencial", en el budismo, o la postulación de un tipo de existencia privilegiada, el *Dasein,* por ejemplo, exclusiva del hombre. En cualquier caso, de espaldas al mundo, dedicados a la contemplación del propio ombligo, centro del

reducido universo, y obsesionados con la idea de salvación o entregados a una larga retahila de quejas. Se desarrolla, así, una filosofía más sentimental que conceptual, más dedicada a los suspiros que a los argumentos. "Que los demás se entreguen a la práctica de los problemas y de los silogismos", decía Epicteto, en sus *Disertaciones*, para seguir recomendando con vehemencia: "Ejercítate, por tu parte, en soportar la muerte, la prisión, la tortura y el exilio." Algo así como el testamento de Sócrates llevado al nivel de manifiesto filosófico. De lo que se trata en todo caso es de evitar la contaminación de lo "óntico". He aquí otras dos muestras del subjetivismo metodológico de la Antigüedad:

> Del conocimiento no deriva ningún otro fin sino la tranquilidad y la segura confianza. Pues nuestra vida no tiene necesidad de irracionalidades, sino de mantenernos libres de turbaciones... No son los convites ni las fiestas continuas ni la posesión de muchachos o de mujeres ni de peces ni de todas las otras cosas que pueden ofrecer una suntuosa mesa las que hacen dulce la vida, sino el sobrio raciocinio que busca las causas de toda elección o rechazo y expulsa las opiniones que motivan que la turbación máxima se apodere de los espítirus (Epicuro).

> También en filosofía nos perdemos en cosas inútiles. Aprendemos más para la escuela que para la vida. La filosofía no está en las palabras: está en las acciones. Forma y configura el alma, dispone la vida, regula las acciones de los hombres [...] (Séneca).

La negación del mundo parece tener como consecuencia o una recreación espiritualista, vertida hacia la interioridad del sujeto, o una prédica ascética, al modo helenístico, que abra la vía a un estado de quietud carente de problemas. De ahí el carácter preceptivo que suele adoptar semejante tipo de filosofía: se traduce en reglas, en fórmulas y aun en consejos coloquialmente impartidos, desde los diálogos hasta las *Regulae* spinozianas, sin olvidar las *Guías* para descarriados o indecisos y aun las *Confesiones*, género supremo del subjetivismo filosófico. De esa manera, la filosofía viene a cumplir una función lenificativa, epítima, sobre los precitos que así la prefirieron y eligieron. *De consolatione philosophiae*, más que un título es todo un programa de trabajo. Filosofía quitapesares que va a actuar de bálsamo en las humanas tribulaciones. Hasta extremos exagerados:

La filosofía nos consuela de la felicidad ajena, nos arma contra la pobreza, la vejez, la enfermedad y la muerte; nos ayuda a vivir sin una mujer o nos permite soportar aquella con la que vivimos (La Bruyère, *Caractères*).

La receta ha asumido en ocasiones la gran fórmula de una *meditatio mortis,* de la que fue ejemplo Montaigne y, en nuestra época, Heidegger, con su *Sein-zum-Tode,* al que reduce el *Dasein.* Y en medio, por así decir, Nietzsche, con aquella risueña fórmula: "hay que dejar la vida como dejó Ulises a Nausica, bendiciéndola, y no enamorado de ella".

En cualquier caso, de Sócrates a Sartre, lo que caracteriza a este tipo de filosofía es su antropocentrismo fundamental. Con matices diferenciadores, marcados en general por la actitud que se adopte hacia lo rechazado, hacia la realidad externa al hombre. Protágoras pudiera disputarle a Sócrates, en tal caso, el primer puesto a la hora de proceder a una reducción antropocéntrica. Pero sucede que el rechazo de Sócrates es más radical y completo; mientras Protágoras propuso medir el mundo a través del hombre, Sócrates se negó a tomar otras medidas que no fueran las propiamente humanas. De tal forma que, casi siempre, ese antropocentrismo se combina con un *odium scientiae* apoyado en la incapacidad del mundo para confortar al ser humano. Recuérdese la queja de Pascal:

La ciencia física no me consolará de la ignoracia de la moral en tiempo de aflicción, pero la ciencia de la ética siempre me consolará de mi ignorancia de las ciencias físicas.

Y se comenzará a entender el porqué de la obsesión de Sartre por escribir su anunciada Moral, de la que el *Ser y la Nada* era tan sólo el preámbulo antropológico. Vuelve a mostrarse triunfante la imagen de Sócrates con su intransigencia ética y sus burlas a la física. Que, en ocasiones, se reduce a negar la posibilidad del conocimiento tal y como plantea Habermas (*Erkenntnis und Interesse*) con su nueva versión del protagorismo a través del *erkenntnisleitendes Interesse* que sirve para explicar toda la actividad cognitiva del hombre.

Por más que si el antropocentrismo es llevado al límite, no ha de extrañar que sobrevenga una inversión valorativa. De la preferencia por los humanos asuntos y la exaltación del hombre como resumen y expresión de la filosofía puede llegarse a la

formulación caricaturesca de un Feuerbach. Pues si toda reflexión filosófica debía de reposar en el "hombre activo, limitado, temporal, necesitado y sufrido", es decir, el hombre real, de carne y hueso, no resultaba difícil dar un paso más y buscar el fundamento de esa carne y esos huesos:

> ¡Cuánto ha obsesionado a los filósofos el concepto de sustancia! ¿Qué es? ¿El Yo o el No-Yo, el Espíritu o la Naturaleza o la unidad de ambos? Sí, es la unidad de ambos. Pero, ¿qué significa esto? El sustento (*Nahrung*) es la sola sustancia. El sustento es la identidad de espíritu y naturaleza. Donde no hay grasa no hay carne ni cerebro ni espíritu. El sustento es la esencia de la esencia. Todo depende de lo que comemos y bebemos. *Der Mensch ist was er isst* (*La esencia del cristianismo*).

Que aquel antropocentrismo radical estuviera orientado por un afán soteriológico lo prueban tanto la búsqueda socrática de la idea de *areté* como la denuncia del joven Marx frente a la alienación del hombre. O la muy explícita formulación de Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo."

De alguna forma hay que encontrar un camino de salvación. Qué más da que varíen las proposiciones programáticas. Todas se dirigen a librar al hombre, sujeto filosófico por excelencia, de alguna negativa condición y ponerle, por la recta reflexión, en la buena vía, ética o dianoética; siempre habrá que enmendar, reformar, corregir algo: Sócrates cambiando la investigación, hasta entonces sólo "fisiológica", por la reflexión moral, sobre los valores, o Sartre censurando la razón analítica, propia del espíritu científico, y proponiendo (pero sólo proponiendo), en su lugar, la razón dialéctica, la más conveniente para la nueva antropología. Con frecuencia, los afanes de salvación encuentran su expresión más lograda en las proposiciones utópicas, de las que son paradigma las ofrecidas por Campanella y Moro. Bien es verdad que en este caso se trasciende el yo individual para procurar el logro, así sea teórico, de la felicidad colectiva. El báculo filosófico cumple su función: apoyar las investigaciones hasta el punto de que, más de una vez, se fetichiza el resultado y, tomando la parte por el todo, la filosofía se reduce al instrumento. Es la hora del ensalzamiento de los métodos, comenzando por el modélico cartesiano.

El antropocentrismo de Descartes es tal que se manifiesta en la condición autobiográfica del *Discours*: "Mi intención no

es la de enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para bien conducir su razón, sino tan sólo mostrar de qué modo he tratado de conducir la mía." De nuevo, la ironía socrática, disfrazada ahora de falsa modestia. Descartes sólo cuenta su muy personal experiencia, así como Sócrates se limitó a narrar aquello del oráculo y la voz interior o *daimón*. Sobre un fondo literario personalizado (obsesión del Yo), comienza a tejerse la trama filosófica. Y también en Descartes, otra vez, el mecanismo de rechazo de un conjunto de conocimientos y estudios insatisfactorios. Hasta venir a parar en un nuevo "cambio de marcha":

> Tras haber empleado varios años en estudiar de esa manera en el libro del mundo y tratado de adquirir cierta experiencia, tomé un día la decisión de estudiar también en mí mismo. Lo que me dio mejores resultados, me parece, que si jamás me hubiese alejado de mi país ni de mis libros.

Esa pudiera ser una buena divisa para este género de filosofía antropocéntrica y consoladora: *viaje alrededor de mí mismo*. Poco importa luego la formulación metafísica que el subjetivismo revista. Puede partirse del *cogito*, como Descartes, o de la existencia, como Sartre; en ambos casos, se trata del mismo centro de referencias: el sujeto de conocimiento o la realidad humana. Por supuesto que no es cosa de confundir pensamiento con existencia, pero si el pensamiento es *mi* pensamiento y la existencia *mi* existencia, en definitiva sigue siendo el Yo obsesivo el que ocupa el primer lugar del escenario filosófico. La epistemología cartesiana, en su formulación fundamental, es la mejor prueba de ese reduccionismo radical, no sólo a la función reflexiva, sino a la fugaz instantaneidad de cada pensamiento del sujeto:

> Menester es concluir y tener por constante que esta proposición: "Soy, luego existo" es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncie o que la conciba en mi espíritu (*Segunda meditación*).

O Descartes fue algo más radical que Heidegger o éste no se atrevió a tanto con aquello de que sólo hay verdad mientras exista el *Dasein*. Para Descartes, sólo hay verdad cuando pienso o profiero determinada proposición. No hay que llegar al difícil estado del *nirvana*: basta con el silencio para que se eclipse la verdad. El subjetivismo de esta filosofía antropocéntrica sólo

consuela intermitentemente, a fogonazos: cada vez que el sujeto entre en trance metafísico y acepte pensar para poder existir.

Más completa no puede ser la caída en el hoyo obsesivo del protagonismo filosófico. Por lo mismo, hay pasajes que, al leerlos, suenan más a redundancia temática que a confirmación de la tesis narcisista. Por ejemplo:

> Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la Filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo (Fichte, Introducción a la *Wissenschaftslehre*).

Tan desmesurada exaltación antropocéntrica presenta acentos rememorativos de la poesía de aquellos sufíes que, como el persa Al-Hallach, proclamara en el siglo X: "Yo soy a quien Yo amo y a quien Yo amo es Yo", lo que le costó la crucifixión por blasfemo.

¿Queda alguna duda acerca del mito subyacente? Por amarse tanto, a través de su reflejo en el agua, al ahogarse en el espejo en el que no cesaba de mirarse, Narciso se convirtió en extraña flor acuática que botánicamente podrá tener una determinada filiación, por pertenecer a la familia de las amariliáceas, pero que metafísicamente fue bautizada por Fichte como *Ich an sich*. El "Yo en sí", centro y objeto del idealismo filosófico, sistemática culminación de las filosofías agrupadas bajo el género bacular de las más importantes obsesiones. Y que sirvió, a través del llamado "idealismo crítico integral", para formular proposiciones tan envolventes como ésta:

> El hombre debe ser lo que es simplemente porque "es", o sea, todo cuanto él es ha de referirse a su *yo* puro, a su "yoidad" [*Ichheit*]; todo lo que él es ha de serlo absolutamente porque él es un *yo*; y lo que él no pueda ser porque es un *yo*, no debe serlo en absoluto (Fichte, *Ibidem*).

De donde procederá la gran oposición fichteana Yo X No-Yo, primer esbozo "dialéctico" para, desde la cabeza de alfiler del más perverso subjetivismo, comenzar el juego de recuperación de lo perdido, del mundo, de la realidad exterior al magnificado sujeto. Desde un punto de vista lógico, con permiso de Quine, no pasa de ser una pobre aplicación de la operación "complemento" de teoría de conjuntos. A saber: si el complemento de un

conjunto dado (en este caso, el conjunto *Yo*) es el conjunto de elementos que no pertenecen a dicho conjunto dado, o lo que es lo mismo, la diferencia entre el conjunto universal (*U*) y el conjunto dado (*Yo*), cualquiera está en condiciones de descubrir de inmediato y con la más simple de las operaciones, tal y como hiciera Fichte en su día, la totalidad de la realidad. El universo mundo estará formado por aquel conjunto dado (u otro cualquiera, no importa cuál) y su complemento. Fichte lo redujo a la oposición (esto es, complementación) entre *Yo* y *No-Yo*, pero con idéntica propiedad pudiera reducirse a la relación complementaria de *Tu* y *No-Tu* o de *Elefante/No-Elefante*, de *Jaqueca/No-Jaqueca* o de *Milonga/No-Milonga*. A eso se reduce lógicamente el aporte del idealismo alemán. Sólo que, como a veces el lenguaje metafísico también sirve para ocultar el pensamiento, como quería M. de Talleyrand, del juego dialéctico idealista *Yo/No-Yo* salió, con ciertos retoques poco despreciables, la gran aventura hegeliana. Nada tiene de extraño, por lo demás, que el creador de la metafísica de la *Yoidad* fuera también el padre de aquella frase perfectamente coherente con el enfoque subjetivista más *enragé:* "de la clase de filosofía que se elija depende la clase de hombre que se sea".

Es posible ver, aunque sea de paso, que la pugna histórica entre existencialismo tuvo más de episódica y personal oposición, que de real y profunda diferencia temática. Según la clasificación aquí propuesta, pertenecen con el mismo derecho al grupo de las filosofías que se forman en torno al mito narcisista, Kierkegaard, Fichte y, al menos, el llamado "primer" Marx. En cierto modo, Hegel, pero lo que sucede con Hegel es que no se limitó a mirarse el ombligo, es decir, a hacer filosofía antropológica, sino que, saliendo del encierro intimista, aspiró a más: propiamente aspiró a todo. Por lo que menester será clasificarlo aparte, entre los filósofos cultores del mito de la totalidad y el destino. En cambio, para compensar en parte semejante pérdida, Sartre puede y debe ser incluído entre los filósofos narcisistas y baculares. Pues aquello de que la existencia precede a la esencia, no sólo sirve de carta de afiliación al club, sino que, por si hubiera alguna duda, era explicado de seguidas por el porpio Sartre con estas inequívocas palabras: "O, si se quiere, que hay que partir desde la subjetividad." Para que se vea con mayor detalle:

El existencialismo ateo que yo represento declara que si no existe

Dios, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por concepto alguno, y que ese ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. Así, no hay naturaleza humana. El hombre sólo es y no es otra cosa sino lo que él mismo hace de sí. Esto es lo que se llama subjetividad. ¿Qué queremos decir con ello sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? (*L'existentialisme est un humanisme*).

Desde luego que pertenecer a la misma familia no es sinónimo de identidad absoluta entre los miembros de la misma. Sartre no es Fichte; no reduce el mundo a la Yoidad, ni siquiera al juego de oposición con el No-Yo. Pero toma como punto de partida otra vez, a lo Kierkegaard, a lo Feuerbach, la humana realidad. Para unos filósofos, puede ser un punto de partida; de llegada, para otros. Todos los de este grupo coinciden en la glorificación antropológica, de una u otra forma. Habrá pensadores atormentados, modelo Pascal; otros, pesimistas, tipo Montaigne o Heidegger; otros, por fin, decididamente optimistas, a la sombra de Sócrates, como, por ejemplo, Ortega y Gasset, cantor tardío de un Yo fichteano (acompañado del inevitable No-Yo o "circunstancia") con acentos en ocasiones jocosos, casi siempre deportivos y llenos de actividad vital.

Los habrá, también, más o menos consecuentes con el principio fundamental del subjetivismo. Ciertamente que no todos pueden ser Fichte y quedarse encerrados en el juego bipolar del *Yo/No-Yo*. Ni necesariamente todos los filósofos prendados del hombre y detenidos en él como gran tema de contemplación filosófica terminan en solipsistas. El solipsismo es una de tantas variedades, uno de los tantos peligros que acechan a los filósofos del Yo, que a veces caen en él, como Berkeley, como Husserl, o como en el caso del llamado "solipsismo lingüístico" de Wittgenstein. Aunque, en verdad, los auténticos apósteles del más descarado solipsismo fueron los epígonos del idealismo alemán, tipo Stirner, en quien el Yo pasa a ser lo "Único" *(der Einzige)*, en tanto fundamento de toda relación, o tipo Schubert-Soldern, para quien todo objeto sólo es propiamente contenido inmanente de la conciencia. No deja de ser curioso que tan desenfrenados defensores de la más exacerbada subjetividad presentaran, ellos mismos, problemas de eso que los psicólogos llaman "identidad", pues tanto Stirner como Schubert-Soldern tenían en común la lucha por su propia y personal afirmación expresada a través del nombre. Stirner no

se llamaba en realidad Max Stirner, sino Jahann Kaspar Schmidt: debió de sonarle muy vulgar y común su nombre para adoptar el seudónimo por el que filosóficamente se le conoce. En cuanto a Richard Schubert, se comprende que con ese apellido y en Alemania y en el siglo XIX se viera obligado a recurrir al apéndice de Soldern para que no le pusieran música a sus obras; y sobre todo, lo tomaran por él mismo, en respeto de su yo.

No se encontrará en ninguna de las historias de la filosofía consagradas, pero la mejor y más completa caracterización del solipsismo la proporciona un cuento, titulado *Jehová*, de Fredric Brown, escritor norteamericano contemporáneo, maestro en el difícil género de la *short-short stories:*

> Walter B. Jehová (no pediré excusas por el nombre, puesto que era realmente el suyo) había sido un solipsista durante toda su vida. En el caso de que no se conozca el significado de la palabra, solipsista es una persona que cree que ella es la única cosa que realmente existe, que los demás, y en general el universo, sólo existen en su imaginación y que si dejara de imaginarlos dejarían de existir.
>
> Un buen día, Walter B. Jehová se convirtió en un solipsista activo. Al cabo de una semana, su mujer se había largado con otro, él había perdido su empleo y se había roto una pierna al perseguir un gato negro tratando de impedir que se cruzara en su camino. Acostado en su cama del hospital, decidió acabar con esa situación.
>
> Mirando fijamente a las estrellas a través de la ventana quiso que cesaran de existir, y desaparecieron. Quiso luego que los demás seres humanos cesaran de existir y al punto reinó en el hospital un silencio insólito aun para un hospital. Le tocó a continuación al mundo, y se encontró flotando en el vacío. Luego se desprendió de su cuerpo con toda facilidad; después se atrevió a dar el paso definitivo y deseó que él mismo dejara de existir. Nada sucedió.
>
> "Es extraño", pensó. "¿Será que existe un límite para el solipsismo?"
>
> "Sí", dijo una voz.
>
> "¿Quién eres?", preguntó Walter B. Jehová.
>
> "Soy aquel que ha creado el universo que acabas de hacer desaparecer. Y ahora que has ocupado mi puesto", se oyó un profundo suspiro, "por fin puedo poner término a mi propia existencia, encontrar el olvido y dejarte que continúes mi obra".
>
> "Pero... ¿cómo puedo yo mismo dejar de existir? Eso era lo que estaba tratando de hacer..."
>
> "Sí, ya lo sé", dijo la voz. "Tienes que seguir el camino que he seguido yo mismo. Crea un universo. Espera a que alguien en ese universo crea realmente lo mismo que tú has creído y quiera que

deje de existir. Entonces, podrás retirarte y dejarle tu puesto. Ahora, me despido". Y la voz se apagó.

Walter B. Jehová estaba solo en el vacío y solamente había una cosa que pudiera hacer. Creó el cielo y la tierra. Le tomó siete días.

Sería un error reducir los temas de la filosofía narcisista a problemas metafísicos de inventario del mundo: si *lo que hay* es el Yo, o si el sujeto es sintiente, percipiente o simplemente trascendental; o si el hombre se reduce a ser un *cogito,* una vara de medir, un junco pensante o una pasión inútil. El tema central es ciertamente el hombre, el sujeto o el yo, pero de semejante punto irradian los distintos enfoques que las filosofías narcisistas han desplegado a través de la historia. En ese despliegue, ciertos temas pueden repetirse; ciertas tomas de posición, reaparecer. Así, por ejemplo, es común a este tipo de filosofía la dimensión moral y aun sentimental en el tratamiento antropológico. A Sócrates no le interesó centrar sus inquisiciones orales en el hombre para examinar su composición biológica; así como a Sartre no le interesa para nada hablar de "naturaleza humana". Y si a Feuerbach le atrajo el fundamento nutritivo del hombre, no fue para terminar levantando una dietética, sino para aplicarlo a la crítica de la religión, fantasma surgido a consecuencia de la humana alienación. De la misma manera, a Sócrates le preocupó la conducta a seguir ante la ciudad y sus magistrados y a Sartre le obsesionó la esencialidad de la humana contingencia hasta el punto de describirla a través de una conducta metafísicamente desviada en la náusea o de intentar transcenderla a través de la acción colectiva y del sentido dialéctico de la historia. Es decir, el hombre como pretexto termina siendo la puerta de entrada a doctrinas de reflexión moral o estética. A lo que Descartes llamara "pasiones". Son filosofías de suspiros, además de filosofías narcisistas, que teminan recreándose en las humanas tribulaciones: "necesidades" y "sufrimientos" en Feuerbach; *Entfremdung,* en Marx; *Sorge* y demás categorías existenciarias, en Heidegger; *mauvaise foi,* en Sartre, para no remontarse a la amplia cáfila de quejidos, miserias y dolores exhibidos con toda complacencia por cualquiera de los representantes de una filosofía cristiana. Un tema que suele repetirse en este tipo de filosofía es el de la muerte. Desde que Epicuro inventara el consuelo de aquel argumento de impecable forma, según el cual, mientras yo exista, ella no existe, y cuando ella exista,

habré dejado yo de hacerlo, la filosofía de recetas y báculos, a la que propende todo enfoque antropológico, no ha dejado de volver sobre las postrimerías del hombre. Unos, para aprender a soportar la muerte dignamente, según el modelo estoico, a lo Montaigne; otros, para elevarla a destino (Heidegger), y más de uno para protestar contra tan irrebatible hecho de todo proceso biológico, como hicieran, cada uno en su estilo, Camus y Sartre, empeñados ambos en probar la total contingencia de cuanto atañe al ser humano. Como si eso de morir fuera un accidente en lugar de una ineludible realidad.

Las divergencias de enfoque responden a las de tratamiento del tema. En la medida en que el hombre es tomado unas veces como sujeto de la historia, otras como juguete del destino; en ocasiones, como única conciencia congnoscente; a veces, como intermediario entre conciencia y mundo, a través de esa híbrida noción de sujeto transcendental; o cuando conviene, como lúcido y transparente *cogito;* o por el contrario, como mera, bruta y ciega existencia mostrenca, nada tiene de extraño que las aplicaciones prácticas de semejantes enfoques también se separen. La finalidad perseguida por el sujeto de estas filosofías podría ser el descubrimiento intelectual de la felicidad, como pretendía ingenuamente Sócrates; o el logro casi oriental de un estado de insensibilidad y desprendimiento mediante la escéptica *ataraxia;* o el disfrute de la libertad a partir del absurdo de la existencia; o el de la eternidad a partir del mismo absurdo, si se es cristiano a lo Kierkegaard; o la condena a la libertad, si se es sartreano; o el teológico juego de una apuesta en la que se postule a ganar la existencia de Dios, como soporte y garantía de la propia. Sin embargo, esas y muchas otras posibles diferencias no ocultarán las coincidencias básicas de cualesquiera de las conceptualizaciones agrupables bajo la etiqueta de filosofías de salvación y narcisismo.

Ante todo, un reduccionismo subjetivista; pero también, y en consecuencia, una pérdida total o parcial, momentánea o definitiva, del mundo exterior; y siempre, un enfoque abiertamente psicologista, que puede variar desde el muy discreto de Descartes, que hacía depender la verdad primaria y fundamental de su filosofía, el *cogito,* de lo que concibiera su espíritu, hasta el más vulgar y chillón de E. M. Cioran, que asegura, sin pizca de vergüenza, que son nuestros sufrimientos los que dan peso a nuestros pensamientos.

Por tanto hablar de amor, Nietzsche calificó al cristianismo

de "religión lírica". En el mismo sentido y con más razón, pues no sólo de amor han hablado, sino de muerte, de angustias y hasta de flagelaciones, a lo Pascal, debería hablarse de filosofías lírico-elegíacas para caracterizar a éstas, existenciales y humanas, demasiado humanas.

IV. La filosofía como misterio: mitos de revelación y clarividencia

Una diosa le descubrió la gran verdad a Parménides, una verdad bien redonda, por cierto (*aletḗ eukyklós*), mientras que a Sócrates le habló un demonio, quizás un dios, y oyó su voz desde niño, apartándole de la política, llamándole al camino filosófico, al ejercicio de la famosa mayéutica. Por teatrales que ambas fueran, éstas son las revelaciones menos graves que se han registrado en el dominio de la filosofía. Porque lo que la diosa reveló a Parménides no fue en definitiva nada tan misterioso ni tan rebuscado como para estar exigiendo iniciaciones o visiones extraordinarias. En cuanto al demonio o voz interior de Sócrates, no deja de ser el trasunto clásico de la propia conciencia que, todo lo más, anuncia al Superego. El paralelismo entre las dos revelaciones se mantiene al comparar los contenidos descubiertos por tan extraordinaria vía. Tanto en el caso de Parménides como en el de Sócrates, se acude al recurso excepcional de una revelación para anunciar un par de verdades lógicas. La diosa le manifestó a Parménides los caminos de la investigación, esto es, los principios lógicos de identidad y de no contradicción. Por su parte, aquella voz demoniaca de Sócrates se limitaba a empujarle hacia la actividad cuestionadora de un método abiertamente inductivista. Por lo demás, nada tiene de raro que la máxima abstracción estuviera precedida del misterio religioso. Al fin y al cabo, en la antigüedad, sólo los sacerdotes tenían acceso a los cálculos aritméticos, la astronomía era una disciplina teológica y, en Grecia, el cultivo de las matemáticas formaba parte de la gran iniciación religiosa de los pitagóricos. Quizás por lo mismo, otras revelaciones no fueron tan filosóficas o tan inocentes como las de Parménides y Sócrates.

A partir del siglo II antes de Cristo, los platonistas, los neopitagóricos y otras sectas se dedicaron a difundir sólo entre adeptos e iniciados ciertos escritos secretos, revelados, atribuidos a los dioses. Desde entonces, bajo diversas formas y manifestaciones, no han cesado de jugar al saber revelado: piénsese en masones, rosacruces y cuantas sociedades, nuevas o viejas, proliferan en la modernidad. En la época helenística, el dios favorito de los depositarios del gran secreto solía ser el dios egipcio Thoth: no debe de extrañar, pues hasta Platón fue presa de esa manía egipcíaca por hacer descender todo el saber del mundo de los antiguos sacerdotes de Menfis y Tebas (reléase el inicio del *Timeo*) Luego, hacia las postremerías del mundo antiguo, Thoth fue hecho equivalente a Hermes, dios de la comunicación (ante todo de secretos) y transmisor de la escritura. De aquel culto procedió la denominación del antiguo y bien guardado saber como *Corpus Hermeticum*, con la particular acepción que de ello se ha derivado. Si el dios era calificado de *Trismegisto*, sólo se quería decir con ello que era tres veces grande, mediante el recurso reiterativo de expresarlo con triple invocación: "Grande, Grande, Grande", de donde, entre otras cosas, puede verse que, a la hora de perpetuar la estulticia, el género humano es confiable, ya que también las diversas variedades de fascismos jugaron a la triple y emocionada apelación de sus endiosados jefes. En el caso de las revelaciones "herméticas" del helenismo tardío, el contenido es menos filosófico y más mezclado: se trataba casi siempre de escritos de astrología, medicina, filosofía y alquimia, combinados sin ton ni son con . cetas mágicas y consejos de barata psicología de almanaque. Puerta abierta a cuanto engendro irracional se haya podido establecer en las oscuras sectas gnósticas, ciegas creyentes en la posesión de algún especialísimo y secreto saber. Por muy alejado que éste se encuentre del auténtico saber filosófico, convendría, sin embargo, no perder de vista el hecho de que unas y otras guardan entre sí determinada relación. Cuando menos, la de caricatura a original. No se puede comenzar impunemente a hablar de diosas, demonios y revelaciones a la hora de hacer simplemente lógica o iniciar una conversación erudita. Ni se piense por ello que la capacidad de oír voces queda restringida por la necesidad de acultas creencias, prácticas mágicas o secretos de receta. Todavía en este siglo se acude al mecanismo de la revelación, acompañado si es preciso de los recursos vocálicos, a la hora de postular filosofías suprasensibles, esencialistas y casi

siempre anti-intelectuales. Bergson, a la hora de promocionar la intuición como forma de conocimiento típicamente filosófico, no vaciló en acudir también al expediente socrático:

> Me parece que con frecuencia la intuición se comporta en materia especulativa como el demonio de Sócrates en la vida práctica[...] Le susurra al oído al filósofo la palabra "¡Imposible!" [...] Ya que una cierta experiencia, confusa quizás, pero decisiva, te habla por mi voz para decir que es incompatible con los hechos que se alegan y las razones que se dan[...] (*La pensée et le mouvant*).

La postura reveladora apunta a un tipo de saber tal que, por alguna particular razón, no puede o no debe ser hecho público. Sólo ciertos escogidos tienen derecho a compartirlo. Donde es posible ver la doble cara estructural de todo mecanismo de revelación. Por un lado, el supuesto de un conocimiento secreto o, al menos, parcialmente escondido; por otro, el recurso a una selección a la hora de levantar prudentemente el velo. Se parte de un misterio para llegar al establecimiento de una secta. Toda revelación exige un ritual de iniciación. O lo que es igual, para acceder al saber superior menester es contar con un método especialísimo. Dos notas que las filosofías entroncadas con los mitos de revelación van a presentar de continuo: la filosofía es otro saber, un saber distinto y superior, al que además no todos tienen acceso: sólo los que se someten a determinadas prácticas o emplean particularísimos procedimientos. Piénsese, para apoyar ambos puntos, en Platón y en Husserl. Para el primero, un hombre podía aprender matemáticas y "fisiología" (ciencia natural), pero aún estaba en pañales a la hora de pretender alcanzar el saber supremo de las Ideas. Para ello, tenía que esperar a alcanzar determinada edad (la cincuentena o *akmé*, cumbre de la vida), haber desarrollado otros saberes y estar en condiciones de practicar un procedimiento determinado, la dialéctica, sin la cual no era posible llegar al estadio superior. Que no dejaba, por lo demás, de contener una nota traumática, propia de la auténtica revelación, pues el ejemplo del prisionero, sacado a la fuerza de su *habitat* natural y llevado progresivamente (iniciación) al mundo de la verdadera luz, no puede ser más literalmente "revelador". En cuanto a Husserl, convendrá recordar dos aspectos de su enseñanza filosófica: el típico de toda revelación, contenido en la "visión" o *Anschauung* de las esencias, así, de golpe y porrazo, y el característico de los recursos iniciáticos, que se halla en la exigencia de un método propio

de difícil aprendizaje y manejo, el del reduccionismo eidético. Claro que, desde un punto de vista histórico, en el dominio filosófico, los fundamentos de los ritos iniciáticos se localizan en los pitagóricos, con sus conocidas etapas de aprendizaje (de acusmático hasta matemático), de las que Parménides, pese a su oposición de fondo, hizo buen uso con el recurso a la iniciación divinal, con despliegue de yeguas, caballos y puertas celestiales. Sin embargo, el gran antecedente de cuanta iniciación filosófica se haya producido para poder llegar al corazón de una verdad revelada, sigue siendo Platón.

La descripción más completa del recurso iniciático encuéntrase en el diálogo *Fedón*, donde se propone una auténtica trasposición (esto es, una "metáfora") del proceso de conocimiento. Comiénzase para ello por infravalorar el que arrojan los sentidos, que apenas pueden proporcionar un tipo de saber conjetural y opinable; conocido es el papel intermedio que la *dóxa* tiene en la escala platónica del conocimiento. Débese semejante desdén por la vía conjetural al hecho de que los objetos sensibles están sometidos al cambio, a la mudanza, a la permanente transformación, ya que, desde Parménides, operaba epistemológicamente el *horror motionis:* sólo lo estable y permanente asegura algún conocimiento confiable. De ahí, en contra, la valoración y exaltación de un tipo de objeto especial, inmóvil e idéntico a sí mismo (*autò kath'autó*) pero, por lo tanto, invisible a los sentidos y visible sólo a los ojos del espíritu. Objeto superior e inteligible (*noetón*) que, para ser captado, no sólo exige un órgano *ad hoc*, la inteligencia o mente (*noûs*), sino un acto de sacrificio o renuncia al mundo sensorial. Es la conocida fase de purificación o *kátharsis*, que en la práctica asumía la forma lenta y laboriosa de la mayéutica socrática, aunque en su culminación filosófica no se hallaba a la disposición de cualquiera. Sólo a ciertas edades podía intentarse, por aquello de que los jóvenes tienden a "jugar con los dobles discursos o antilogías (*díssoi lógoi*)"; de ahí al nihilismo y al no creer, sólo hay un paso. Es curioso este terror al escepticismo en los filósofos del saber revelado y superior. Descartes no deja de pedir *quelque chose de certain* para combatir "las suposiciones extravagantes de los escépticos", y Husserl llega a confesar que sin ningún "asidero" (*Handhaben*) al que agarrarse es imposible levantar la estructura de verdades necesarias a que aspira. Lo curioso no viene dado por la petición, sino por la contradicción subyacente; pareciera que quien dispone de

una vía especial de acceso a un tipo de saber tan superior y apodíctico no debiera de abrigar otros temores que el de compartir con más o menos personas tan apetecido tesoro metafísico. Por lo mismo, casi siempre estas filosofías iniciáticas hacia un conocimiento elevado producen una rígida moral filosófica, pues a partir de una verdad superior y la áspera empresa de conquistarla, no se acostumbra a pactar con saberes subalternos, de relativo fácil acceso. Por eso, el desprecio hacia las disciplinas parciales o mediatas, casi siempre de naturaleza sensorial. De ahí, asimismo, la impresionante repetición de esas renuncias ascéticas a los sentidos como vías de penetración al mundo. Ni Platón ni Descartes ni Husserl, para insistir en los tres modelos de filosofías reveladas e iniciáticas, quieren nada con ciencias menores; por el contrario, comienzan todos ellos por esa terrible *kátharsis* que les lleva a despojarse del poder de sus sentidos y de sus otros conocimientos, hasta alcanzar cierta inocencia precursora del gran saber al que aspiran.

Por supuesto que, dentro del grupo, existen diferencias de matiz y, en algunos casos, de algo más. Por la misma razón, debe verse a Platón como el más perfecto ejemplar de este tipo de filosofía. O, diciéndolo de otro modo, como el filósofo de revelación y clarividencia más coherente de todos. Sin temor al juego de palabras, puede decirse que su "platonismo" fue absoluto, esto es que, puesto a defender una hipótesis, la llevó hasta sus últimas consecuencias, que son casi siempre la formulación de hipótesis auxiliares hasta redondear y recargar el sistema defendido y exaltado.

De esta manera, el ejercicio de un procedimiento cuestionador para llegar al establecimiento de una depuración intelectual reveló diferencias de potencial intelectivo en los sujetos de experimentación (vale decir, en los interlocutores de los diálogos). Y a su vez, tales diferencias fueron explicadas por recursos a la hipótesis complementaria de la *anámnesis* o poder de evocación de cada cual que, como es harto sabido, desencadena, por su parte, las hipótesis de la preexistencia anímica y de la metempsicosis. Éste es el aspecto más destacado: a partir de la postulación de un tipo de saber superior (en el caso de Platón, la teoría de las Ideas), no sólo se hará necesario preparar a los iniciados para la consecución y disfrute de ese saber, sino que se precisará de otras explicaciones si se quiere mantener el postulado básico del que se arrancara.

Por lo demás, revisando de nuevo la teoría central, se podrá

entender por qué son denominados de clarividencia los sistemas que se agrupan en esta familia de mitos. Por el proceso catártico es sabido que se prescinde de la vía sensorial. Ni Platón ni Descartes ni Husserl ni Bergson ni ningún platonista histórico (Plotino, Agustín) o matemático (que suelen ser los más vergonzantes), aceptará nunca que el conocimiento superior se adquiera empíricamente. Las Ideas son captadas por un tipo especialísimo de visión, a la que, desde entonces, acostumbra a darse el iterativo nombre de "intuición". "Evidencia" o "concepción del espíritu", para Descartes, y *Anschauung*, esto es, de nuevo, intuición, para Husserl. Vuelve a llamar la atención que sea nuevamente Platón el que vaya más allá en la línea de argumentación y que, por querer estirar tanto la crítica a la vía sensorial y contraponerle la muy extraordinaria de la visión interior, viniera a parar en la flagrante contradicción de proponer en definitiva que las Ideas sean captadas por la más sensorial de las vías: hay que "ponerles la mano encima" (*hápto*) y aún "cohabitar" (*migueis*) con ellas, según puede leerse en *Banquete* y en *República*. Cierto que deben entenderse figurativamente ambas expresiones, pero también lo de "visión" es una metáfora, así sea dicha con término latinizado (*intuitio*). El punto en cuestión es que unos y otros, los filósofos adictos al tipo de conocimiento superior, suponen no sólo que el objeto de conocimiento es extraordinario, sino que, por ello mismo, también el órgano con que es captado, conocido, intuido o como quiera describirse la relación, ha de ser extraordinario. Se configura así el mito subalterno del "tercer ojo", propio de algunas religiones orientales propugnadoras precisamente de una forma de posesión mística de la verdad. Bien visto, síguese en el ámbito de las revelaciones. Los agentes encargados de transmitir la revelación (dioses, pitonisas, demonio, casandras) poseen justamente esa visión excepcial que los capacita para ponerse en contacto con la zona superior. Es normal que quien comienza por aceptar revelaciones continúe desarrollando creencias en un saber supersensible (Ideas, esencias, *élan vital*) y termine por formular una gnoseología mística, de intuiciones o "visiones". Deriva de aquí la noción de *clarividencia* que, junto con la de *revelación*, mejor caracteriza a estas filosofías.

Sigue siendo Platón el mejor testimonio de este tipo de mito. Su insistencia en separar metodológicamente el razonamiento discursivo (*diánoia*) de la pura intelección (*noésis*) estaba dirigida

a potenciar el tipo de conocimiento directo, por visión interior, que sólo el filósofo debidamente especializado puede alcanzar. La mente científica, de la que el matemático era la mejor muestra para la época griega, a todo lo más a que puede aspirar es a discurrir sobre unas entidades abstractas que se sitúan a medio camino entre el rebajado mundo sensible y el supremo, supracelestial. Porque sería bueno dejar en claro de una vez que el "platonismo" radical, el de Platón, va más allá de la postulación de existencia para las entidades matemáticas. Los números, en tanto representantes del universo matemático, poseían para Platón una entidad disminuida, por cuanto todavía eran un escalón degradado respecto de la última y auténtica realidad, que sería en este caso la de las Ideas correspondientes a cada número. Dicho así, qué duda cabe de que Cantor es el hijo espiritual directo de Platón, pues la noción de "conjunto" concierne exactamente a la de Idea unitaria platónica. En consecuencia, para Platón, quien trabaje con las copias ideales en su aplicación geométrica se verá privado del tipo de conocimiento superior que proporciona la visión inmediata, directa y gratificante de las Ideas mismas, ese "inmóvil y terrible museo de los arquetipos" al que se refiere Borges. Tal *desideratum* sólo puede proporcionarlo el órgano noble, denominado desde Anaxágoras *noús*, que, a falta de término más adecuado, se sigue traduciendo unas veces por "espíritu" y, otras, por "mente". La verdad es que Platón hizo un esfuerzo semántico por separar *diánoia* de *noús*, cuando etimológicamente son inseparables; su propia morfología lo revela *prima faciae: dianoia* no pasa de ser un *noús* ejercido *a través de* una relación. Por lo demás, la raíz (*gn-*) sigue formando parte de la gran familia de términos que designaban "conocimiento" a partir de la acepción más material "captar", esto es, de "agarrar" algo (registrado en todo calco lingüístico posterior, desde *cum-capio* hasta *Begriff*). Siempre la metáfora manual subyacente de "ponerle a algo la mano encima", que se da en el término griego *hápto*, usado por Platón, y en la queja de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* por disponer de un "agarradero", de un *Handhaben*. No importa demasiado el tributo inevitable pagado, por vía metafórica, al lenguaje sensible. Lo que cuenta es la intención atributiva expresada en los esfuerzos perifrásticos de Platón por presentar al *noús* como el tipo de instrumento privilegiado que cumple la noble función de entrar en contacto (siempre metáforas sensoriales) con las Ideas y asegura, en consecuencia, su

visión inmediata, su intuición. Es el tercer ojo del que dispone el hombre para conocer la Verdad. A su vez, el objeto superior es postulado en un grado tan elevado de excelencia que escapa aún a las posibilidades descriptivas de la misma intuición; al menos respecto de una de esas entidades, aunque es verdad que se trata de la superiorísima de todas, la Idea de Bien, Platón no vacila en afirmar que se sitúa "más allá de la realidad" (*epékeina tes ousías*), lo que no deja de ser, por un lado, una confesión de incognoscibilidad bastante extraña en una filosofía de tan altas pretensiones, y, por otro, una desmesurada hipérbole a la hora de caracterizar el tipo de saber especialísimo de que disfrutan los espíritus elegidos, debidamente iniciados. Abiertas quedan las puertas al misticismo, pues ese *epékeina tes ousías* de Platón no hace sino preludiar al "me quedé no sabiendo" del poeta cristiano.

Las posibilidades de manejar un término filosófico varían de acuerdo con el tipo de filósofo que las ejecute; quiere decirse con esto que no necesariamente "intuición" ha sido tomada en la acepción clarividente y mística de origen platónico. En ocasiones, el mismo término alude a filosofías de muy encontrado signo. Así, por ejemplo, Kant empleó la voz "intuición" (*Anschauung*), pero, por su innegable adcripción a la familia de las filosofías críticas, que son tributarias del mito de la frontera y el infierno, el sentido que "intuición" posee en Kant no es precisamente el platónico, que es el que, por vía de las filosofías de revelación y clarividencia, llega hasta Husserl en pleno siglo xx. Intuición, en Kant, sigue teniendo la nota de visión directa e inmediata de un objeto de pensamiento, pero sólo cuando éste es captado en su realidad individual. Lo que negaba sobre todo Kant es que el sujeto de conocimiento pudiera tener la llamada "intuición intelectual", que es precisamente la platónica, por cuanto es la que proporciona el conocimiento total de la existencia de un objeto. Para Kant, más modestamente, ese tipo de conocimiento "intuitivo", además de directo, total y definitivo, "sólo al Ser Supremo le puede convenir". La comparación de posturas sirve para marcar las diferencias entre mitos filosóficos. Para los situados en la esfera de las clarividencias, el filósofo es justamente el Ser Supremo que dispone del poder extraordinario de alcanzar el último y absoluto conocimiento de algo, la visión de las esencias a la que aspiraba el método fenomenológico, penúltima rencarnación del mito del tercer ojo en el dominio filosófico occidental. Por el

contrario, los filósofos críticos, delimitativos de fronteras a la hora de señalar los alcances epistemológicos, prefieren, más discretos, dejar tan elevadas funciones a cualquier Ser Supremo, sin pronunciarse ni sobre su existencia ni sobre la validez de esa especialísima función.

Como el tema de la intución es largo y profundo en el escenario filosófico, menester será volver sobre las divergencias de acepciones entre quienes elevan el término a conocimiento superiorísimo, de orden prácticamente místico e irracional ("más allá de la realidad"), y aquellos otros que, con esa misma voz, se limitan a designar una forma determinada de conocimiento, distinta de otras, pero no por ello ni superior ni aparte.

Pudiera esquematizarse el caso señalado que, o bien intuición es sinónimo de visión directa de unos muy determinados objetos (en cuyo caso, intuición se iguala al acto mismo de conocer), o bien intuición equivale a conocimiento de las verdades evidentes y necesarias (siendo, en tal caso, un simple criterio de conocimiento). La primera de esas acepciones, cuando se da, no va sin la segunda; no al contrario. La primera es la acepción platónica, de naturaleza en el fondo mística y extraordinaria; la segunda es la acepción casi siempre matemática con la que se distingue la captación de evidencias de conceptos o de relaciones.

Un ejemplo acrisolado de la intuición por clarividencia es el que proporciona Spinoza, para quien intuición era conocimiento de "tercer grado (o género)" que supera al conocimiento sensible y, como en el caso de la *diánoia* con Platón, también al simple saber racional, y que sirve para poner a la mente en presencia de las cosas *sub specie aeternitatis;* con lo que, además de proporcionar el tipo de saber más elevado, agrega a quien lo posee, por si aquello no bastara, el goce de la felicidad y el disfrute de la libertad. En la quinta parte de la *Ética* puede leerse:

> Aquello que conoce la mente bajo la especie de eternidad, no lo conoce porque conciba la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de eternidad.

"Bajo la especie de eternidad" (*sub specie aeternitatis*) es la expresión spinoziana para hacer corresponder la propiedad platónica de permanencia e identidad de las Ideas, en sí y por sí, con la noción temporal judeo-cristiana de lo que siempre (eternamente) es igual.

Más revelador aún que esa proposición (la número 29) es el escolio que *more geometrico* le acompaña:

> Concebimos las cosas en tanto actuales de dos maneras: o bien en tanto que existen con relación a cierto tiempo y lugar, o bien en tanto que esas mismas cosas se mantienen en Dios y concebimos que por necesidad se siguen de la naturaleza divina. Las que son concebidas según este segundo modo como verdaderas o reales, las concebimos *sub specie aeternitatis.*

Haciendo abstracción del intermediario obligado para un creyente monoteísta, Spinoza está hablando de los mismos objetos superiores designados por las Ideas platónicas. Y por si fuera poco el paralelismo, está propugnando un tipo de conocimiento especial (*tertium genus*), fuente de la felicidad intelectual: *Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.*

En general, esta intuición total, profunda, intransmisible, además de ser "intelectual", con la expresión kantiana, exige un tipo no menos elevado de objeto sobre el que posarse. Al órgano secreto, especialísimo y noble ha de corresponderle una realidad no menos elevada e ideal: las Ideas platónicas, las ideas innatas cartesianas, la *durée* bergsoniana o la realidad concebida *sub specie aeternitatis* en Spinoza.

Si la filosofía de Platón posee el mérito de la coherencia aunado al no menos relevante del arrojo sistemático que no se arredra ante costos ni esfuerzos a la hora de acumular hipotesis (la de las Ideas requiere cuando menos otras tres: inmortalidad, *anámnesis*, demiurgo), ello prueba cuán difícil resulta postular teorías de revelación que apunten a objetos y conocimiento excepcionales. En la medida en que crecen las dificultades en directa proporción a las complicaciones del sistema, se oscurece irónicamente lo que de suyo debería ser claro y rediante, la noción de intuición, pieza maestra de las filosofías de esencia. O, cuando menos, se limitan sus poderes. La extraordinaria irradiacción del *noús* platónico era tal que le permitía desplegar un tipo de conocimiento procesional que bajaba y subía de las Ideas al mundo sensible (es la llamada "dialéctica") abrazando todas y cada una de las fases del recorrido metafísico. Sólo que, como no todos pueden ser Platón, es posible entender que en Descartes la intuición sirva apenas para "ver" una clase de ideas, las llama-

das innatas, y de paso, proporcionar el criterio de medición de cualquier evidencia. Al hacer así, la acepción extraordinaria y revelada de la intuición acércase estrechamente al significado simplemente gnoseológico de la misma. Sin embargo, donde mejor puede apreciarse la confusión entre ambos sentidos es en filosofías más recientes, tales como la fenomenológica de Husserl, para quien, antikantianamente, mézclanse intuición sensible e inteligible, desde el momento en que propone partir de alguna intuición empírica, individual, y transformarla en esencial, en intuición de entidades superiores y escondidas, a ser reveladas por recursos propios y extraordinarios. Lo que apunta al capítulo no menos exigente de la especial técnica que todas estas filosofías requieren en tanto expresión de recurso iniciático.

Otro caso notable de confusión de sentidos es el de Schopenhauer, para el cual la intuición viene a ser "la cosa misma", en un intento voluntarista y decididamente oriental por fundir el conocimiento con la realidad, eliminando para mejor lograrlo los inevitables intermediarios de razón y lenguaje:

> Para llegar a la esencia en sí de las cosas tenemos que abandonar la vía simple del conocimiento y de la percepción, pues desarrollándose esta vía fuera de las cosas, siempre nos dejará fuera de ellas. Sólo conseguiríamos ese fin si pudiéramos hallarnos nosotros mismos en el interior de las cosas, único medio de conocer inmediatamente su íntima esencia (*El mundo como voluntad y representación*).

Pese a todas las variaciones posibles, siempre subsiste ese dualismo valorativo de raíz inequívocamente platónica: lo malo será conocer sensorialmente o sólo discursivamente, esto es, rechazando tanto la vía empírica como la racional; lo bueno es conocer suprarracionalmente, de una sola vez, de golpe y porrazo, sin saber en definitiva cómo: tipo de conocimiento de fogonazo, intransferible y, por lo mismo, privado e incomunicable. Ello es algo que se mantiene, por ejemplo, en Bergson, para quien de nuevo la intuición supera a la experiencia y a la mera razón; recuérdese de la cita antes aportada la aseveración de que la intuición "es incompatible con los hechos y con los razonamientos". Bergson la enfrentará al "análisis": por supuesto, en desmedro de éste, ya que la superioridad del conocimiento intuitivo viene una vez más dada por la nota extraordinaria del contacto directo que se proclama ser asegurado por aquélla. Ese contacto directo recibirá el nombre harto revelador

de "simpatía", con lo que la intuición se psicologiza hasta el punto de aproximarse a un recurso afectivo de índole sentimental:

> Llamamos intuición a la *simpatía* mediante la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que éste tenga de único y por tanto de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que relaciona el objeto con elementos ya conocidos, es decir, comunes a ése y a otros objetos (*La pensée et le mouvant*).

Pareciera un calco del más puro de los platonismos: oposición entre *diánoia* (análisis) y *noús* (intuición); fusión mística con el objeto y carácter extraordinario del resultado, puesto de manifiesto a través de su paradójica irracionalidad (condición de inexpresabilidad). La fuerza de la continuidad temática (y aún terminológica) es tal que no podía faltar tampoco en Bergson la identificación spinoziana. La intuición, siempre por oposición al análisis, capta duraciones, flujos, totalidades, frente a las discontinuidades instantáneas de todo análisis científico, fragmentario y convulsivo:

> En lugar de una discontinuidad de momentos que se situarían en un tiempo infinitivamente dividido ["la intuición" o, para expresarlo con las palabras de Bergson: "el espíritu que vive la vida intuitiva"], percibirá la fluidez continua del tiempo real que corre indivisible [...] Una visión de este género, en la que la realidad aparece como continua e indivisible, se sitúa en la senda que conduce a la intuición filosófica [...] Pues el mundo en que nuestros sentidos y nuestra conciencia habitualmente nos introducen tan sólo es la sombra de él mismo: frío como la muerte [...] En una palabra, acostumbrémonos a ver todas las cosas *sub specie durationis* (*Ibidem*).

Pero entre Platón y Bergson o entre Spinoza y Bergson se interpone un fantasma, el de la ciencia, que pese a toda la frialdad y cadavérica rigidez que el francés le atribuya, posee un peso epistemológico aplastante a la hora de justificar la reflexión filosófica con pretensiones de saber autónomo y superior. Cuando Platón postuló a la dialéctica como forma suprema de conocimiento, hubo de cometer el acto arriesgado, pero posible, de pasar por encima de la geometría constituida; a la pretensión de Spinoza por concederle al tercer grado de conocimiento, el directo e intuitivo, el rango máximo en la escala gnoseológica, le asistía la fuerza de las creencias, por un lado, y, por otro, la

inercia de la teología como reina indiscutida del sistema de conocimientos de la época. La audacia de Bergson es, por lo mismo, total y asombrosa, aunque no excepcional: a principios de este siglo, se atreve a seguir exigiendo para la filosofía intuicionista, revelada y clarividente, el primer lugar. En contra de toda la fortaleza científica constituida. Semejante descaro le obliga a buscar una justificación metodológica por el acto de subversión valorativa que pretende introducir:

> La ciencia es el auxiliar de la acción [...] Por consiguiente, lo que la inteligencia científica exige es lo que será menester hacer para lograr alcanzar el resultado deseado [...] Pasa de una ordenación de las cosas a una reordenación de las mismas, de una a otra simultaneidad, olvidando necesariamente lo que ocurre en el intervalo [...] Mediante métodos destinados a captar lo ya cerrado y hecho del todo, no sabría la ciencia, en general, penetrar en lo que se está haciendo, seguir el movimiento, adoptar el devenir que es la vida de las cosas. Esta última tarea pertenece a la filosofía. Mientras que el sabio está obligado a sospechar de la naturaleza, a adoptar respecto de ella una actitud de desconfianza y de lucha, el filósofo la trata como camarada. La regla de la ciencia es la que ya implantara Bacon: obedecer para mandar. El filósofo ni obedece ni manda: trata de simpatizar (*Ibidem*).

Simpatizar en el sentido precisamente psicológico de "empatizar", de hacerse uno con el objeto de su conocimiento, de fundirse con él. Otra vez esa manía por quemar etapas y eliminar resultados parciales y conocimientos intermedios. Hay una escala del saber y, en ella, el filosófico no sólo está arriba por esfuerzo propio (métodos más o menos iniciáticos), sino porque logra el gran y total resultado de identificarse, mejor: de confundirse plenamente con el Absoluto. Las revelaciones llevan a esto: a los abrazos místicos. A decir, como Bergson, coetáneo de Frege, de Einstein, de Russell y de Lorenz, que la ciencia es inoperante a la hora de tratar de alcanzar la comprensión de la realidad, mientras que la filosofía tiene por misión orientarse hacia lo inmediato y originario, los por él llamados "datos inmediatos de la conciencia". Filosofía, en definitiva, de iluminados, que no sólo aspira a la identificación mística con el objeto anhelado, sino a la transformación misma del sujeto de conocimiento, a lo Plotino:

> Habiendo procedido así el alma y habiendo llegado al deseado término [...] contemplará a la vez a la divinidad y a ella misma [...] Y

se verá a sí misma iluminada, plena de inteligible luz; o más bien, se percibirá siendo una pura luz [...] (*Novena Enéada*).

Filosofía de intuiciones, de visiones espirituales, de profundo contenido poético, que se dedica a destacar una supuesta realidad, invisible y esencial aun al precio de sacrificar o de reducir el papel de la razón y de llegar, en consecuencia, hasta la inefabilidad misma. Esta hipervaloración de lo intuitivo presenta su cara religiosa con el cristianismo, en donde la noción paulista de fe retoma directamente el lenguaje platónico: "la sustancia de las cosas esperadas que nos convence de las cosas no visibles". En este sentido, puede verse a la disputa metodológica medieval entre las funciones y los valores de la fe y de la razón como un capítulo más de la gran oposición razonamiento/intuición, desarrollada tesoneramente desde el platonismo.

Cualquiera que fuere el grado de importancia atribuído a la intuición, es característico de las filosofías de clarividencia el señalamiento de instrucciones *ad hoc*; algo así como la confección de una llave para poder, armados de ella, penetrar en el recinto superior y anhelado. Posición metodológica un tanto contradictoria con el postulado básico de tales filosofías, pues si realmente la intuición o el espíritu proporcionasen ese conocimiento extraordinario, directo e iluminador que tanto pregonan, una de dos: o se consigue o no se consigue, pero no debería ser cosa de prepararlo casi siempre fatigosamente, como un vulgar recurso empírico cualquiera. Otra vez, en este punto, resulta inevitable la referencia a Platón, quien hubo de inventar un método propio, adicional la *dialéguesthai epistéme*, para poder conocer las Ideas: "el método dialéctico es el único que, suprimiendo las hipótesis, avanza hasta el principio", léese en *República*. Lo de "suprimir hipótesis" tiene que ver con el *status* elevadísimo de las Ideas que, por ser principio y fundamento de todo, no necesitan ninguno para sí; en consecuencia, el método que "viaje" o avance hasta ellas ha de ir eliminando intermediarios, puesto que se dirige al fundamento mismo. Es más que suficiente para comprender que la dialéctica no es un método cualquiera de conocimiento, sino precisamente el que exige la destrucción de falsas entidades. De la complejidad del procedimiento platónico dan fe los dos momentos de esa dialéctica que tenía que desplegarse una vez "hacia arriba" y otra "hacia abajo". O, dicho más propiamente, ser una vez "recolección" (*synagogué*) y otra, "división" (*diaíresis*). Lo que los

relaciona y diferencia es justamente la intuición, que, entre ellos, juega el papel de bisagra. Se "recogen" los datos sensibles para ascender hacia las realidades anhipotéticas, las Ideas, que sólo por vía de intuición (siempre el conocimiento directo, visionario) podrán ser captadas; a la inversa, si se quiere recuperar la multiplicidad caótica de lo sensible y sobre todo entenderla, así sea indirectamente, desde la verdadera realidad ideal, menester será partir de esa intuición, pero esta vez dejándola atrás, para descender hacia las imperfectas copias de aquellas Ideas, todo mediante un complejísimo procedimiento de sucesivas divisiones. De tal manera que llegar a la intuición o, a partir de ella, recuperar el mundo material, no es tarea sencilla, de esas que cualquiera pudiera efectuar. Sólo los adecuadamente preparados: otra vez la preeminencia justificada del filósofo.

Sin poseer ni la complejidad ni la exclusividad del método platónico, también los métodos cartesiano o spinoziano exigían ciertos sacrificios y determinados acomodos y arreglos intelectuales. Hay un mínimo de pasos que dar y un número de reglas a las que atender. Pese a aquella declaración de irónica modestia con que comienza Descartes su *Discurso del método* (*le bon sens est la chose du monde la mieux partagée...*), tan pronto comienza a hablar de éste no deja de caracterizarlo como lo que le permite "aumentar por grados mi conocimiento y elevarlo poco a poco al punto más alto". Por lo demás, de las cuatro famosas reglas de que consta su método, dos de ellas (segunda y tercera) vienen a reproducir los momentos descendente y ascendente de la dialéctica platónica, siendo la primera la manifestación central del poder de la intuición y la cuarta, apenas una ley de cierre o mecanismo de contraprueba de todo el proceso. Puestos a buscar paralelismos no tan forzados como a primera vista pudiera pensarse, se observará que Descartes culmina su segunda parte del *Discours* con palabras que evocan consejos y hasta fórmulas del mismo Platón:

> ... creí que no debía de acometer la empresa [la de examinar críticamente todos los conocimientos: "suprimir las hipótesis"] antes de haber llegado a una edad bastante más madura de los veintitrés años, que entonces tenía, y de haber dedicado mucho más tiempo a prepararme, desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones a que había dado entrada antes de aquel tiempo, haciendo también acopio de experiencias varias que fueran después la materia de mis razonamientos y, por último, ejercitándome sin

cesar en el método que me había prescrito, para afianzarlo cada vez mejor.

De Spinoza bastará recordar aquella desconsolada confesión (en el tratado *De intellectus emendatione*) de no haber podido establecer su nuevo método "sin cambiar la manera habitual de su común vivir" y aun la exigencia "de buscar con todas las fuerzas lo que se desea" y el firme propósito de "emplearse a fondo" (*serio deliberarse*) en la empresa de reformar el entendimiento. Que era algo más que un simple arreglo interno, pues se trataba nada menos que de "curarlo" y "purgarlo" *ut faciliter res absque errore et quam optime intelligat*. De nuevo, esa obsesión por dotarse de un original instrumento de trabajo desde el momento mismo en que se aspira a conocer la muy superior realidad de las esencias.

En el mismo grupo de filosofías de revelación, pero con exigencias de radical transformación del método a emplear y aun del sujeto de conocimiento, puede situarse con todos los honores al psicoanálisis. La doctrina filosófica freudiana aspira a la revelación continua, a través de la ruptura de lo dado en los actos del sujeto o en los signos incomprendidos que exigen ser reinterpretados; lo logra mediante la extracción de las causas escondidas o complejos rechazados, correspondientes a aquellos actos y manifestados con esos signos, depositados en el fondo de la conciencia o sección "inconsciente" de los humanos. Para no hablar de su evidente condición de doctrina iniciática, fundada en un muy elaborado y recargado ritual de preparación, interrogación, situaciones favorables, interpretación de gestos, palabras, símbolos y silencios, hasta llegar a la mañana de los sueños y culminar todo el complicado proceso en un final típicamente intuicionista: la conciencia "ve", sin las trabas de la censura represora del superego, y, en consecuencia, acepta lo que ve.

Aunque uno de los más manifiestos y recientes modelos de recurso iniciático de las filosofías de revelación y clarividencia es el que proporciona el método fenomenológico.

No parece objetable que la de Husserl sea calificada de filosofía eminentemente intuicionista: dedicada a ver esencias, como supremo objetivo. Su peculiaridad descansa en el hecho de que aspira al logro de tan elevada y reiterada finalidad partiendo del mundo empírico, por más que mediante el desarrollo de un método propio que sirve para llegar a "las cosas mismas".

Proposición ésta harto repetida en el contexto de ciertas filosofías de clarividencia y que no deja de contener una buena dosis de irónica dificultad, pues resultará que nunca esas "cosas mismas" que tanto se desea captar pertenecen al orden material de las cosas comunes y corrientes; con lo que se aprecia nuevamente que lo buscado por este conjunto de filosofías es siempre trascender lo dado para crear una sombra de lo sensible que lo domine y aun explique, por un muy conocido efecto de inversión de funciones. A fin de lograr su sueño ontológico (*zu den Sachen selbst!*), propone Husserl practicar la llamada "reducción fenomenológica", esto es, comenzar por poner entre paréntesis todos los juicios, teorías, afirmaciones, conocimientos diversos que se posean acerca del "mundo natural". Otra vez, la purificación, la purga, la renuncia, el recurso ascético *sine qua non*. La pretensión de Husserl, como la de Bergson, es de mayores consecuencias que lo fuera la de Spinoza, puesto que lo que propone es nada menos que renunciar, en pleno siglo XX, a la ciencia constituida; bien es verdad que Husserl lleva sus exigencias hasta el punto de pedir que, en dicha puesta entre paréntesis, caiga también el propio "mundo natural". Tal es el punto de coincidencia y el esquema repetido desde el parmenidismo y, sobre todo, el platonismo: condena y rechazo del mundo sensible, así sea al elevadísimo coste (caso de Husserl) de renunciar a la forma racional de comprender ese mundo. Pero es una constante de los filósofos clarividentes: la ciencia y aun el pensamiento racional y discursivo les resultan insuficientes, y se les convierten en estorbo a la hora de dar rienda suelta a sus impaciencias ontológicas por llegar súbitamente a la visión íntima y total de Ideas o esencias. Por eso, la insistencia de Husserl en hablar de una "nueva dimensión" y de "nuevos puntos de partida" para la filosofía y, sobre todo, su prédica por adornarla con el calificativo de "ciencia estricta", al mismo tiempo que no podía dejar de reconocer lo poco, por no decir nada, que de tal ciencia tuviera "todavía" la filosofía. Eso sí: poseía la originalidad de un método directo frente a la lentitud de los métodos de las ciencias naturales. Armada de ese único capital, exclusivo e intransferible, el resto son buenas intenciones: se aspira a la conquista del premio de excelencia que supondrá merecer el galardón de *strenge Wissenschaft*:

> [...] somos demasiado propensos a sobrevalorar los métodos indirectos, desconociendo el valor que poseen las aprehensiones directas. Y

> justamente es lo propio de la esencia de la filosofía, por cuanto se remonta a los últimos orígenes, que su labor científica se lleva a cabo en la esfera de la intuición directa, por lo que el mayor paso que debe dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica, tal y como debe entenderse, con la captación fenomenológica de las esencias, se abre un campo infinito de trabajo y una ciencia que, sin necesidad de ninguno de los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de las conclusiones y argumentaciones, logra sin embargo una multitud de conocimientos rigurosísimos y decisivos para toda la filosofía ulterior (*La filosofía como ciencia estricta*).

La "ciencia" construida a partir de la intuición esencial, de la *Wesensschau*, no sólo se sitúa por encima de "simbolizaciones y matematizaciones" (léase: *Principia Mathematica* o *Die Grundgesetze der Arithmetik*), sino que reclama para sí el estudio autónomo de la naturaleza y del mundo circundante, reducidos a pura contemplación espiritual. Última gran emanación metafísica del platonismo, en modo alguno limitada al orden tradicional de las aprehensiones intelectivas sobre las entidades supremas, llámense Ideas o esencias.

Testimonio de la invasión metafísica del intuicionismo lo proporcionan las teorías ético-psicológicas de Max Scheler, influido por Husserl, pero no coincidente con él. Scheler no se limitó al método fonomenológico, de comprehensión intuitiva, directa de las esencias de objetos vagamente determinados en tanto tales, sino que lo hizo extensivo a todo el dominio intelectual y aun sentimental del sujeto:

> Porque es nuestra vida espiritual *íntegra* —no simplemente el conocer y pensar objetivos, en el sentido de un conocimiento del ser— la que tiene *puros* actos y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Incluso la parte emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer tienen un contenido *primigenio o priori* que no les ha sido prestado por el "pensar" y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*).

Se repite el esquema. Por un lado, la exigencia de autonomía o independencia para esa llamada "vida espiritual"; por otro, el rechazo del sector racional o, como dice Scheler, el "pensar", porque la valoración de los contenidos éticos escapa a la racionalidad de la lógica. Era inevitable que, a partir de semejante

planteamiento, evocara el tan traído y llevado adagio pascaliano entre *coeur* y *raison* (olvidando, como suele hacerse, la ocasión en que Pascal lo utilizara: a la hora de, como antes Nicolás de Cusa, introducir y justificar la noción de infinitesimal en matemática). Para quien afirma que la "parte emocional del espíritu" opera desde un *a priori* es obvio que tiene que resultar de todo punto insufrible lo que el propio Scheler llama la escisión entre "razón" y "sensibilidad", a la que encuentra "enteramente inadecuada a la estructura del espíritu". Con otras palabras, que repiten lo ya conocido: ni la base material (naturaleza, *empiria*, sensibilidad, instintos, como quiera llamársele) ni el ejercicio racional (con palabras más actuales: ni el cerebro rectilíneo ni el *neocortex*) sirven para caracterizar la vida espiritual, tanto intelectual como sentimental, del hombre. Surge así, por enésima vez, el reclamo de una tercera vía extraordinaria, que será a la vez pura e intuitiva. Con ello se aspira, además de a una filosofía en tanto ciencia estricta, a una ética absoluta y apriorística. Donde puede verse que no resulta exagerado hablar de "revelación", pues a la postre las filosofías clarividentes e intuicionistas terminan por ocupar el lugar tradicional de las religiones, tratando de levantar verdades exclusivas y éticas absolutas. Son filosofías que, en el límite, se niegan a sí mismas a fuerza de pretender imponer un método y una realidad suprasensibles y suprarracionales. Asíntotas del pensamiento religioso, con pretensiones de conocimiento separado y superior.

Las filosofías aquí llamadas revelación y clarividencia presentan una serie de notas comunes en sus diversas manifestaciones.

Siempre aluden a un saber tan extraordinario y distinto que no es impropio calificarlo de "misterioso"; por ello, muchas veces manejan el recurso de la confidencia excepcional a la hora de revelarlo, o exigen renuncias y esfuerzos no corrientes a quienes aspiren a poseerlo. Pero sucede que aquello que revelan, participan o enseñan viene a coincidir banalmente con la realidad material, pues se habla de cosas y objetos de este mundo a los que, sin embargo, se les aplica el recurso de una poderosa radiografía que muestra su verdadera y escondida estructura. Las cosas nunca son como parecen, sino como esa profunda técnica revela; son copias de otras entidades, por ejemplo, o presentan, además de su composición empírica, una realidad subyacente, esencial y escondida, que es la que el ojo adicional o

tercero del espíritu previamente entrenado podrá llegar a aprehender. Nada tiene de raro que, como en el caso de ciertas religiones, se derive de ahí una determinada conducta esquizoide en este tipo de filósofos: parte de su ser vive en el mundo material, mientras la otra capta o al menos añora el mundo superior, espiritual y verdadero. Retrocédase una vez más a Platón y, atendiendo al regreso del prisionero a la famosa caverna, se entenderá cómo opera esa extraña partición del espíritu. El filósofo de intuiciones y clarividencias persigue un mundo de sombras esenciales, pero necesariamente lo hace a partir de éste, miserable, cambiante y finito. La *epojé* husserliana no puede practicarse en el vacío. Y aquí llega la nota más curiosa: tan pronto capturan su presa y se instalan, por así decir, en ella, la declaran auténtica y verdadera realidad. Sombras son las otras, las correspondientes al mundo sensible y a todo lo que con él se relacione, incluyendo su posible conocimiento racional y científico. Quizás por esto hasta Borges, después de atisbar varias críticas al platonismo, en su por desgracia demasiado sucinta *Historia de la eternidad*, sentencia que "lo genérico puede ser más intenso que lo concreto". De esa manera se apunta a una posición metafísica mucho más radical que la del simple platonismo matemático.

Quizás todo buen matemático, es decir, todo matemático creativo y no sólo operativo, esté obligado a ser en alguna medida platonista: a su mente se impone con tal fuerza la realidad de las entidades que descubre que no le queda más remedio que postular la hipótesis relativamente económica de su autonomía. Pero no por eso se va a declarar platonista integral, ni al modo de Platón ni al más delirante de Scheler, queriendo otorgarle el privilegiado *status* de existencia aparte, inmutable y perfecta, hasta a las mismísimas pasiones humanas. Con lo que es fácil ver que, como en toda adscripción intelectual, hay grados de militancia. Para Descartes, el platonismo, es decir, la creencia en una realidad despegada de lo empírico, previa y preeminente a éste, se limitaba a un conjunto de ideas; es de creer que hubiera sonreído levemente escandalizado ante la desmesurada pretensión de Scheler de fundar el *apriorismo* ético, quien dijera con una mezcla de sentido común y determinismo: "mi intención no ha sido la de explicar las pasiones en tanto orador, ni siquiera como filósofo moral, sino únicamente en tanto físico". Porque, como aceptara sin aspavientos ni exigencias puristas, "no participo en modo

alguno de la opinión según la cual deberíamos estar exentos de pasiones; basta con hacer que se sometan a la razón..."

Por lo mismo, las tomas de posición de estas filosofías vienen matizadas por las épocas en que reaparecen, pues no es igual declararle la guerra al pensamiento racional en tiempos de Plotino que venir a hacerlo en este siglo. Pudiera ser prueba de audacia personal o de temerario arrojo, pero parece más bien señal de autosuficiencia propia de quien posee la clave de algún oculto saber: justamente de una revelación.

No suele bastarle a estas filosofías con hacer públicos sus saberes secretos. Unen con frecuencia el proselitismo a la prédica. Y ahí surge la otra nota común, la importancia del recurso no menos extraordinario para penetrar en el arcano entrevisto. Son filosofías propulsoras de un método específico, con particulares exigencias de desarrollo, casi vocacionales: edad, renuncia al mundo, concentración interior, fuerza de espíritu, perseverancia y, al final, la gran recompensa de esa visión definitiva y total en que traducen el ideal del conocimiento superior. Filosofías iniciáticas que, además de pedir aquiescencia para sus pretensiones ontológicas, reclaman vasallaje a sus procedimientos exclusivos. No estará de más recordar en este punto las querellas del grupo psicoanalista por ver quién era, es o sigue siendo más fiel al pensamiento y método del maestro y profeta. Salta otra vez la paradoja. Así como resulta extraño que se reclamen de las "cosas" quienes apuntan a las esencias, no deja de presentar un punto de ironía la exigencia de seguimiento de métodos que casi siempre son personales, además de estériles. La fenomenología, como se ha dicho repetidas veces, es el método que sólo sirve para describirse a sí mismo, pero que lo hace con la multitudinaria pretensión de ser científico y aun estricto. El psicoanálisis se reduce a técnica de quien lo practique, y habrá tantas como practicantes. Y hasta el propio Platón tuvo que reconocer que eso de la dialéctica era en definitiva una habilidad, como la de trozar las reses por sus junturas naturales.

Parten de una revelación acerca de lo que queda más allá de lo dado; proponen un camino tan extraordinario como la misma meta a la que apuntan, y terminan cegados, en el mejor de los casos, cual Pablo de Tarso en la ruta de Damasco, a la hora de ver con el tercer ojo la abscóndita realidad que postulan.

V. La filosofía como pensamiento mágico: mitos de la totalidad y el destino

Cuando al comienzo del libro *gámma,* cuarto de su *Metafísica,* reclamó Aristóteles la condición de ciencia "más elevada" para la que estudie "el ser en tanto ser", echó las bases de la gran separación entre una disciplina autónoma y suficiente y los saberes parciales, regionales o localizados. La idea de separación viene subrayada por la imagen del pastel o torta cuya unidad cortan en pedazos las ciencias fragmentantes. Desde entonces, el ideal más elevado del saber filosófico se refugiará en la persecución de esa unidad soñada a partir de la formulación de identidad. Si Parménides había exigido investigar sólo lo que es en tanto que es, Aristóteles retoma el consejo de la mítica diosa para postular la existencia de una ciencia (*epistéme*) que estudia ("teoriza": *theoreí*) el ser en tanto ser (*ón he ón*). Es decir, el pastel sin cortar, sin separación alguna. Filosofía aparte de las ciencias particulares, entre las cuales, en primer término, la ciencia de la naturaleza, la física: filosofía "más allá de la física", propiamente, la metafísica. El mito de la totalidad, que es, en el fondo, el de la unidad primigenia, perdida y por recobrar.

A través del mito resalta la conexión Parménides-Platón-Aristóteles. Todas las grandes cosmogonías parten del principio unitario, quebrado por el mecanismo de separación que da origen al universo. A partir del *jáos,* para los griegos, es decir, del abismo, de la separación, de la ruptura, o a partir de la unión hierogámica, para los egipcios, con la transcripción sexual de la separación poscoital, surgen cielo y tierra con los papeles de la procreación repartidos (padre madre, según la postura inicial concebida). Sobrevienen la fragmentación y el pluralismo, la pérdida de la unidad, el mundo fenoménico de todos los días, la

segregación espacio-temporal, por lo general atribuida, como en el *Génesis*, pero no sólo ahí, al error o a la violencia humanos, al pecado del hombre. La consecuencia se precisa mejor en las plabras del especialista, un antropólogo, historiador de religiones:

> Esta liturgia de creación destacaba en altorrelieve, por un lado, el papel del demiurgo que fue el del primer hombre en el advenimiento del mundo aprehendido como físico. Servía para señalar que este universo, en su elemento inferior, es decir, espacio-temporal, se encuentra por completo suspendido en estado de caída sufrida por el pensamiento humano, y que sólo la restauración del potencial mental primitivo marca el retorno al estado sobrehumano, tanto como decir, a la anulación del cosmos fenoménico (P. Gordon, *La imagen del mundo en la antigüedad*).

Sin olvidar esto, vuélvase ahora al cuarto fragmento del *Poema* de Parménides:

> Pero mira con la mente cómo lo ausente está firmemente presente. Pues no separará [la mente] el ser unido al ser ni esparciéndolo todo por doquier según el orden del cosmos ni congregándolo.

In nuce, las claves de la metafísica occidental. El ser unido al ser: ser en tanto ser, separado de los entes. La negación del mundo sensorial, desparramado, roto por todas partes. La fuerza de la visión interior, del tercer ojo, del *noús*, para tornar presencia la ausencia de esa unidad del ser, que no se alcanzará ni por "dispersión" (o lo que es igual: ciencias particulares) ni por reunión de lo disperso (síntesis de esos saberes fragmentarios). Sino, agregó Aristóteles, por una ciencia especial que se dedique al ser en tanto ser, al ideal perdido. En el trasfondo, el mito de la unidad primigenia y su consecuencia metodológica: no hay que perderse en la dispersión de las "opiniones de los mortales" y en el "orden engañoso de sus palabras". De Parménides a Aristóteles, en este punto, por haber hay hasta coincidencia de un término clave: "cortar, separar" (*apotémno*). Para Aristóteles, las ciencias particulares "cortan, separan" el ser para estudiarlo a pedazos; en Parménides, se decía que el espíritu "no cortará, no separará" (siempre la diosa prohibente) el ser unido al ser. Cierto que hay una diferencia. Ya Aristóteles ha aceptado, aun practicado, la separación; es decir, ha transgredido la prohibición parmenídica: existen las ciencias particulares, se

ha fragmentado la unidad ontológica. En donde la referencia a esa unidad ontológica vuelve a aparecer con ribetes religiosos acentuados, pero con la finalidad de fundamentar el largo y complicado proceso metafísico del despliegue de una idea hasta constituirse en mundo, naturaleza, hombre, arte, filosofía, religión y derecho, es en Hegel. La clave de la gran temática hegeliana es de índole religiosa y se aplica a la noción de esa mítica y perdida unidad cosmogónica entre sujeto y objeto. La Idea puede definirse como la unidad de subjetividad y objetividad, a partir de la cual comienza no sólo el desfile constitutivo de toda la realidad, sino las explicaciones de posibles desviaciones o separaciones o alejamientos (*Entfremdungen*) que produce la consiguiente extrañeza o alienación (*Veräusserung*). Pero el punto de arranque se sitúa en ese transfondo mítico unitario:

> Desde mi punto de vista, todo depende de que no se conciba ni exprese a lo verdadero como sustancia, sino también y precisamente como sujeto [...] La sustancia viviente es, con mucho, el ser que en verdad es sujeto, o lo que significa lo mismo, el ser que en verdad es real solamente en la medida en que aquélla es el movimiento de autopositividad o la mediación del devenirse otro consigo mismo. En tanto sujeto es la pura y simple negatividad, por lo que resulta ser la escisión dual de lo simple o la duplicación opuesta que nuevamente es la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición (*Fenomenología del espíritu*).

Otra vez el término revelador: "separación", "ruptura", "escisión" (*Entzweiung*) que, en el caso de Hegel, lo mismo va a servir para explicar el origen del curso general de la Idea, que va a ser manejado como alimentador de las nostalgias creadas por el alejamiento de la remota y subyacente unidad. La denuncia de la alienación, la esencia unitaria o genérica (*Gattungswesen*) del hombre, en Marx, o la condición de "irreconciliación" del hombre con la naturaleza, para Adorno y Horkheimer, vienen a ser epígonos del sueño unitario, confusión amatoria de la metáfora cosmogónica. Por algo Heidegger, a la busca también de esa mítica unidad total, insulta a Aristóteles, llamándole "maestro de escuela", no sólo por haber olvidado el ser, sino por haber creado esa disciplina secundaria, para Heidegger nada digna del verdadero filósofo, que es la lógica.

Pese a todo, es Aristóteles quien pone la primera piedra del gran edificio metafísico de una ciencia propia del ser, aparte y encima de las ciencias perdidas en la diversidad mundanal. Con

primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta[...] En otro giro, podríamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto; pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente lo que no puede ser dado, porque es todo, y porque no es dado, tendrá que ser en un sentido muy esencial "el buscado", el perennemente buscado (*¿Por qué se vuelve a la filosofía?*).

Hay una pequeña nota diferenciadora: lo perennemente buscado. El mito de la totalidad del saber como ideal filosófico se acompaña del mito del Santo Grial: el filósofo busca incansable lo inencontrable, siempre atrayente por su valor de saber ominiabarcante. O cualquiera de los muchos mitos y leyendas mágicos en los que la posesión de una palabra, de una determinada y oscura palabra que sólo saben algunos, de paso al ejercicio de un poder total. El saber, además de omnicomprensivo, es omnipotente. No es de extrañar entonces la nota de superioridad con que el filósofo de la totalidad se juzga a sí mismo, sobre todo a la hora de compararse con los disminuidos científicos de la parcialidad y la materia. No hay que olvidar que éstos, para Parménides, ya eran los "ignorantes mortales que andaban errabundos y bicéfalos, sordos, mudos, estupefactos y sin juicio". No parece haber mejorado mucho la apreciación con el correr de los siglos:

El especialista se ve obligado a percibir que su disciplina es parcial, que él, por tanto, es un hemipléjico o padece cualquier otra enfermedad que reduce al hombre a no ser sino un rincón de sí mismo.

Vuelve otra vez Ortega a repetir las invectivas eleáticas, siempre dirigidas contra el infeliz especialista, dedicado al saber parcelario, incapaz de levantar la vista de la multiplicidad óntica y otear hacia la grandiosidad del Ser ¡Qué contraste con el filósofo de las totalidades!:

Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa "anábasis", una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. Los otros hombres hablan de los "principios" de la ciencia o de la civilización. Son las verdades establecidas, las verdades asentadas. Pues

él, comienza el ciclo de las filosofías mágicas que aspiran a un saber total que llegue incluso hasta prefigurar el curso del mundo y de la historia.

Investigar el ser en tanto ser no parece, a primera lectura, ni demasiado difícil ni muy desproporcionado. Al fin y al cabo, trátese de una exigencia lógica para atenerse a la rigurosa identidad de un término: por supuesto que todo el *quid* de la cuestión está en el significado de "ser". Para quien acepte la lección analítica de Russell, impuesta mediante la técnica de las descripciones definidas, no sólo se aclara de una vez el supuesto significado, sino que se desvanece la referencia y, con ella, el problema. Para decirlo con palabras de Quine, que son apenas una aplicación de aquella técnica russelliana, "ser es el alcance de la variable" y, por consiguiente, para horror de todos los Heidegger habidos y por haber, el remplazo ocasional en una función proposicional cualquiera. Con solución tan lógica, directa y simple, nada tiene de extraño aquella exclamación prepotente de Russell: "se resuelven de este modo dos milenios de estupidización". Quizá se resuelva así, pero ello no asegura que cese la corriente de filosofías totalistas o del ser. Porque, aun sin aclararlo nunca, comienzan por tomar a "ser" como equivalente justamente de "totalidad", de "realidad", y no van a renunciar tan fácilmente a las pretensiones aristotélicas de una ciencia "católica", esto es, de un disciplina que verse sobre el *todo*, que discurra en torno a lo universal, que investigue eso: "el ser en tanto ser".

Buena y reciente muestra de tales ambiciones la proporciona Ortega y Gasset:

> [...] es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el universo— como el físico ante el suyo, que es la materia [...] El universo, en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta, no sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que, como una vasta y vaga gesticulación, oculta más bien que enuncia este concepto riguroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el universo[...] Cuando pensamos el concepto "todo cuanto hay", no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo[...] El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal. Lo más o menos conocido es una partícula, porción, esquirla de universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor: el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo:

bien, el destino del filósofo es ir por detrás y por debajo de estos llamados principios para verles la espalda y el asiento (J. Ortega y Gasset, *En torno al coloquio de Darmstadt*).

Manifestación de arrogación y arrogancia. Filósofo que pasa a ser fiscal o revisor de las sillas ajenas, en las que se sientan los cuitados científicos. Tan altanera pretensión proviene de la simple valoración del todo sobre las partes. Desde el momento en que se formula y se cree la quimera del gran pastel, el filósofo comienza por atribuirse la totalidad, como Aristóteles, dejando apenas las migajas para los "hemipléjicos" o especialistas. Con el agregado de Ortega aún hay más: desde el todo, dominará el filósofo los pedazos sueltos atribuyéndose por ello derecho a ser el gran controlador del reino del conocer. La filosofía no es únicamente saber supremo por su objeto, sino por su función vigilante: sólo el que conoce todas las relaciones del todo con las partes y de éstas entre sí podrá aspirar a hablar de todo y a todo ordenar. La escala del conocimiento se organizará, por consiguiente, a partir de la cesura marcada entre el poseedor de todo y los aparceros de la fragmentación parcial de ese todo: entre el filósofo, "especialista de la generalidad", y los investigadores de saberes concretos y particulares.

Pasa a ser la filosofía una metaciencia, estructura montada sobre las ciencias regionales, poseedora del diploma de saber superior y estable y, por lo mismo, encargada de recuperar, o cuando menos buscar la unidad originaria, perdida por la fragmentación de conocimiento:

> La filosofía es la ciencia fundamental que tiene por objeto la forma, regla y conexión de todos los procesos mentales determinados por la finalidad de alcanzar un saber válido[...] Entre las determinaciones conceptuales de la filosofía, ninguna tan ilustradora como la que la define como *teoría de las teorías*, que hace de ella la fundamentación y concentración de las ciencias particulares para el conocimiento de la realidad[...] La dirección filosófica es hacia la conexión y unidad de la realidad. Positiva o negativamente, dogmática o críticamente, constituye esto el problema del filósofo (*Ibidem*).

Allí donde Ortega y Gasset no ahorró palabras, a la hora de seguir reclamando no sólo el primer puesto, sino también el dominio del todo para la filosofía, el Tolstoi de *La Guerra y la Paz* resultó mucho más parco, pero no menos ambicioso: "La

máxima sabiduría se reduce a una sola ciencia, la ciencia de todo; la ciencia que explique la creación y el puesto del hombre en ella."

Todas las exigencias por sostener los derechos filosóficos hacia un saber total y superior tienen como remota referencia los mitos animistas de la organicidad del universo. Es lo que bien destacara Collingwood en su *Idea of Nature* respecto de las primitivas concepciones del mundo natural. Al cual se le entiende como un gran animal, vivo y activo, en el que existe una completa interrelación orgánica. Conocida es una de las aplicaciones de semejante concepción unitaria e interactuante: la magia simpatética que permite, mediante el uso de determinadas técnicas, actuar a distancia espacio-temporal, según el principio establecido por Frazer para la concepción homeopática de la magia, en la que los efectos eran logrados a partir del principio que proclamaba lo de "lo semejante produce lo semejante". El *maná* de las civilizaciones polinesias y melanesias es el mejor ejemplo antropológico de semejante concepción arcaica del mundo. Según la caracterización que de él hace Codrington:

> Los melanesios creen en la existencia de una forma absolutamente distinta de toda fuerza material y que obra de toda suerte de formas[...] Es el maná. El maná no está localizado en un objeto determinado, sino que prevalece sobre la totalidad de las cosas (*The Melanesians: their Anthropology and Folklore*).

Cuenta Lévi-Strauss que para los indios del sudeste de los Estados Unidos de América todas las enfermedades se explican a partir de una guerra permanente entre hombre, animales y plantas. Irritados los animales por las agresiones de los hombres, les envían las enfermedades, mientras que los vegetales, aliados de los hombres en ese conflicto global, les proporcionan los diferentes remedios: otro ejemplo de la nota de "determinismo global e integral" que, siguiendo a Lévi-Strauss, caracteriza al pensamiento mágico. Esto es: la magia, a diferencia de la ciencia, no distingue niveles de determinismo, sino que postula y maneja un determinismo absoluto que la convierte en aquella "gigantesca variación sobre el tema del principio de causalidad", de la que hablan Hubert y Mauss (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*). La referencia a Lévi-Strauss conviene

tomarla *cum grano solis*. En su *Pensée Sauvage*,* se esfuerza por establecer que no hay ni oposición ni ordenación temporal entre magia y ciencia. Lo que Lévi-Strauss denomina la "tesis vulgar" es la que atribuye a la primera la condición de preámbulo histórico (más propiamente, prehistórico) de la segunda. La magia como primer esbozo de lo que, con el tiempo, la evolución y, sobre todo, esa misteriosa e inasible condición histórica, llamada "progreso", vendría a ser la ciencia hecha y derecha. Por el contrario, piensa Lévi-Strauss, en vez de oponerlas, se las debería situar en paralelo, pues ambas son "dos formas de conocimiento", algo así como dos estrategias diferentes, pero no necesariamente opuestas, de aproximación a la naturaleza. En tal sentido, la magia privilegiaría los procedimientos intuitivos e imaginativos, mientras que la ciencia operaría a través de la percepción y el raciocinio. La tesis de Lévi-Strauss es la del neutralismo metodológico: tanto valen magia y ciencia como enfoques de lo real. Es una tesis retomada en otros contextos por la metodología científica crítica y aun "anarquista", tipo Feyerabend, para quien la frontera entre ciencia y no-ciencia no es tan nítida y separada como en determinados momentos se creyera. No se trata de discutir ese neutralismo metodológico a la hora de intentar valoraciones, sino de, por un lado, establecer la relación entre ambos recursos y, por otro, volver a recordar las características del pensamiento mágico.

Aceptando la lección de Lévi-Strauss, la relación entre magia y ciencia sería sincrónica: la una no es antesala temporal de la otra. Pueden coexistir histórica y culturalmente. No sólo por contigüidad espacial (la tesis de "nuestros contemporáneos primitivos", de Murdoch), sino por coincidencia en el sujeto cultural o en la época en que éste vive y actúa. Ése es el aspecto más aprovechable de la tesis de Lévi-Strauss: no hay necesidad de acudir a ejemplos ni forzados ni antropológicos *sensu stricto*. Ahí están los metafísicos o filósofos de la totalidad. En ellos subsiste el mito del omnideterminismo abarcante. Eso es lo fundamental. La anécdota filosófica, picante o melancólica, según quiera verse, es que además pretendan imponerse al otro "modo de conocimiento", a la ciencia, y reclamen para ellos el privilegio de dirigir las operaciones y aun de controlar los resultados parciales sólo con el argumento de la totalidad. En

* *El pensamiento salvaje*, edición en español del FCE, México, 1964.

cualquier caso, la nota predominante en aquel primer "modo de conocimiento" (para seguir con la terminología de Lévi-Strauss), el pensamiento mágico, es el determinismo a ultranza, según el cual el conocimiento de la totalidad, además de preceder al de las partes, rige sobre el de éstas. Se produce así la ilusión de un conocer súbito e integral: en vez de esperar a practicar paciente y laboriosamente el avance de los saberes parciales, mejor, y, sobre todo, más difinitivo, será propender al único y absoluto conocimiento del todo, sin el cual el de las partes queda ciego e inconfiable. Conocer no sería entonces analizar, sino reunir, y, cuanto más completa y compleja sea la síntesis efectuada, más seguro será el conocimiento alcanzado. El pensamiento mágico conoce *todo* y exige la subordinación de las partes a ese todo, y aun niega que los conocimientos parciales sean válidos; en el más generoso de los casos, concederá que son etapas momentáneas e insuficientes del gran conocimiento total.

De esta manera, las filosofías de la totalidad vendrían a representar con toda justicia a esa "forma de conocimiento", si Lévi-Strauss está en lo correcto, que es el pensamiento mágico. Se levantan todas en torno al mito cosmogónico y unitario del gran animal originario o del principio engendrado del universo. Lo Húmedo, el Gran Manitú o el Ser sirven de punto de partida y causa permanente y actuante para explicar la totalidad del mundo y sus procesos. Creer que todo guarda relación con todo porque todo a su vez depende de un plan superior, constituye el tejido sobre el que se dibujaron diversos mitos derivados, propios de concepciones fabuladoras como la griega. Zeus desposa a Themis, la ley sagrada o, si se prefiere, la constancia del mundo, y tiene con ella seis hijas, de nombres a cual más revelador; tres primero, las Estaciones u Horas: Eirene (Paz), Eunomía (Buen Orden, Disciplina) y Diké (Justicia); luego, las otras tres: las Parcas o Moiras (Porciones, Destinos), a saber, Átropos, Laquesis y Cloto, llamadas también las Hilanderas porque se dedicaban en el infierno a tejer el destino de cada mortal. Desde el orden del universo (llamado por lo mismo *kósmos*) hasta las vidas humanas, todo se determina, regula y explica. Lo propio del pensamiento mágico es la atribución de una intensa y entretejida causalidad, y en eso el mundo griego no escapaba a la regla, pues hasta atribuía una connotación moral a la explicación causal ("causa", *aitía*, se emparentaba con "culpable", *aitós*). Nada quedaba al azar.

Quizás sería más apropiado decir que la concepción mágica del mundo es tan íntegramente causalista que hasta excluye la posibilidad de dejar algo sin explicar. En su *Social Anthropology*, E. Evans-Pritchard se refiere a las costumbres de una etnia africana:

> Si a un hombre lo cornea un toro; si, comido de termitas, le cae el granero encima o si contrae una meningitis cerebro-espinal, dirán en la tribu Azande que el toro, el granero o la enfermedad son las causas que, junto con la brujería, mataron al hombre. La brujería no es responsable del toro, del granero ni de la enfermedad, que ya existían por sí mismos. Pero es responsable de ponerlos en relación destructiva con una determinada persona.

La diferencia que existe entre la teoría aristotélica de las cuatro causas y la crítica de Hume al principio de causalidad es la misma que hay entre la adopción de un pensamiento mágico-totalitario y el desarrollo de la crítica científica. O la que existe entre los ataques a la "razón instrumental" que hace Marcuse y la denuncia del "mito de la razón total" que lleva a cabo H. Albert. Las filosofías de la totalidad y el destino tienden a presentarse como grandes sistemas de explicación integral de los fenómenos, por lo que acostumbran a exigir el lugar de honor en la tabla de clasificación del conocimiento. Parten del postulado ilusorio de que quien más explica, más sabe.

Podrán variar términos y arquitectura: en cualquiera de las diversas manifestaciones del espíritu totalista, ensalmador y omniabarcante, subsiste aquella doble exigencia aristotélica: arqueología y preeminencia del conocimiento. Quien, además de fundamentar y dar explicación del todo, se remonta a las primeras causas, ha de exigir la cabecera en la mesa de los conocimientos. "Filosofía", decía Husserl, "que es por su enfoque histórico la más elevada y estricta de todas las ciencias, representa la indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto". La forma excelsa de la filosofía, la metafísica, entiende al mundo global y absolutamente:

> Convenimos en entender por metafísica el intento de conocer la realidad frente a la mera apariencia o, si se prefiere, el estudio de los primeros principios o verdades últimas, o aun dicho de otra manera, el esfuerzo por comprender el universo, no simplemente

por partes o retazos, sino, por así decir, como una totalidad (F. H. Bradley, *Apariencia y realidad*).

El "intento" es algo más que eso. No existe ninguna metafísica totalitaria, omniexplicativa, digna del nombre, que se presente bajo el recurso de la ficción ontológica o que se limite a aceptar simples posiciones gnoseológicas. Tales filosofías no aseguran que conocen el mundo como totalidad, sino que comienzan por postular la realidad integérrima:

> Tan sólo existe una realidad[...] En esta totalidad única, se resumen y reúnen todas las apariencias[...] La esencia de esa realidad descansa en la unión y concordancia de existencia y contenido[...] Y, a la postre, la realidad sólo le pertenece a lo real singular (*Ibidem*).

Pueden convocarse a múltiples testigos pero, si se aspirara a concentrarse en el epítome de estas filosofías plenarias y omniglosadoras, menester sería acudir a la cabeza misma del totalismo metafísico más radical y monstruoso, aquel suevo llamado Hegel:

> *Das Wahre ist das Ganze*. La verdad es la totalidad. Pero la totalidad es tan sólo la esencia cumpliéndose por medio de su desarrollo. Hay que decir de lo Absoluto que es esencialmente resultado y que únicamente al final está lo que es verdad[...] Sólo como ciencia o como sistema es real y puede efectivamente representarse el conocimiento. [...] Que lo verdadero sólo sea real en tanto sistema se expresa mediante la representación que declara a lo Absoluto en tanto espíritu, el más elevado concepto (*Fenomenología del espíritu*).

No bastaba con declarar única verdad al gran complejo, a la más absoluta totalidad; era necesario despotricar, a lo Parménides, contra las ciencias de la dispersión y fragmentación:

> Dogmatismo de la forma de pensar en el conocimiento[...] no es otra cosa que la opinión según la cual es un resultado fijo y establecido lo que es verdadero en una proposición[...] A cuestiones tales como ¿Cuándo nació César? ¿Cuántos pies tiene un estadio? y otras semejantes hay que dar una respuesta precisa, así como es verdad que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos lados adyacentes al ángulo recto. Esa verdad es diferente de la naturaleza de las verdades filosóficas[...] La evidencia de ese conocimiento defectuoso, del que la matemática deriva su orgullo y se lo

restriega a la filosofía, reposa únicamente en la pobreza de su objetivo y en la defectuosidad de su materia básica, siendo de una clase tal que la filosofía debe desdeñarla. Porque el objetivo o concepto es la magnitud y se trata de una relación inesencial y no conceptual. El movimiento del saber se desarrolla apenas por la superficie, sin tocar a la cosa misma, ni a la esencia ni al concepto, por lo que no se trata de concepto alguno. La materia de la cual la matemática garantiza un consolador tesoro de verdades es el espacio y la unidad. Ahora bien el espacio es la existencia en la que inscribe el concepto sus diferencias como en un elemento vacío, muerto, en el que aquellas diferencias se hallan igualmente inmóviles y sin vida. Lo real no es eso espacial como lo considera la matemática. Por el contrario, la filosofía no considera a la determinación inesencial, sino que considera a lo que es esencial en tanto que lo es; su elemento y su contenido no lo constituyen ni lo abstracto ni lo no-real, sino lo real, lo que se autoestablece y vive en sí, el Ser en su concepto. Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, siendo este conocimiento en su totalidad lo que constituye lo positivo de la filosofía y su verdad (*Ibidem*).

Dicho menos farragosamente: sólo hay conocimiento auténtico de esa realidad total llamada Ser. Todos los otros pretendidos conocimientos lo son falsamente, ya que no captan los verdaderos conceptos en la medida en que no llegan a las verdaderas esencias. O lo que viene a ser lo mismo: desde el momento en que se declara única realidad con derecho a las notas de esencialidad (plena existencia) y de conceptualidad (pleno conocimiento) a la totalidad de lo existente habido y por haber (Ser), no costará mucho esfuerzo declarar fuera de juego a quienes se limiten a coleccionar conocimientos locales y dispersos. Es el gran recurso de Hegel; es decir, fue el gran intento de Aristóteles por dar el salto, por despegar de las ciencias constituidas y llegar a la suprema ciencia de una entidad sola, unitaria y envolvente. De nuevo, las diferencias son más de estilo y vocabulario que de fondo y planteamiento.

Pues bien, como decía Parménides: no importa por dónde se comience: siempre se viene a parar en lo mismo. Aristóteles, Ortega, Hegel, Marx, Engels, Bradley son nombres intercambiables, sujetos ocasionales de un mismo tema mágico con las variaciones adjetivas del caso o de la historia:

Análisis de la naturaleza en sus componentes individuales, ordenación de los distintos procesos naturales y diferentes objetos naturales en clases bien difinidas[...] Tales fueron las condiciones

fundamentales de los avances gigantescos de nuestro conocimiento de la naturaleza que han prevalecido en los últimos cuatrocientos años. Pero también este método de investigación nos ha dejado como legado la costumbre de observar aisladamente los objetos y los procesos natuarales, separados del inmenso Todo que interrelaciona a las cosas[...] Para el metafísico, las cosas y sus representaciones mentales, las ideas, se dan aisladas, teniendo que considerarlas separadamente, de forma rígida, como objetos fijos de investigación de una vez para siempre[...] Para él, una cosa existe o no existe; le es igualmente imposible a una cosa ser ella misma y al mismo tiempo algo distinto. Lo positivo y lo negativo se excluyen absolutamente, también causa y efecto se mantienen con una rígida y mutua antítesis[...] Pero una investigación más precisa nos revela que los dos polos de una antítesis, tales como positivo y negativo, resultan tan inseparables cuan opuestos, y que, pese a toda su oposición, se interpenetran mutuamente. Lo mismo sucede con causa y efecto: son conceptos que sólo alcanzan plena validez aplicados a un caso particular, pero cuando el caso particular es considerado en su conexión general con el mundo como un todo, se funde y se disuelve en el concepto general de acción e interación (F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*).

Hágase gracia a Engels de la terminología tradicional: subsiste el esquema totalista, a saber, por un lado, la ruptura de análisis y componentes individuales, y, por otro, el todo inmenso que sirve para relacionar intrínsecamente a todo. Tampoco el resultado podía ser distinto: los conceptos particulares se funden en el gran concepto general. Pero, si acaso se añorase el sólido y avasallante lenguaje de Hegel, bastará con dirigir la atención hacia la siguiente definición de lógica para curarse de todas las posibles nostalgias totalistas:

[...] es la teoría no de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo de todas las cosas materiales y espirituales, es decir, del desarrollo de todo el mundo de contenido concreto y de su conocimiento, o sea, el resultado, la suma, la conclusión de la historia del conocimiento del mundo (V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*).

La gran consecuencia subrayada en todos los textos aportados es que nada queda fuera del alcance de la consideración del filósofo. Más allá del contexto integral, no hay salvación posible; y dentro de éste, sólo en cuanto se le acepte plenamente y no se pretenda conocerlo por pasos separados. Del todo a la verdad,

apotegma de Hegel, y, por tanto, a la perdición a través de sus partes. El resultado no puede ser más alentador: nada queda fuera de explicación posible, pues como ya hiciera notar Tusholsky: "la tarea del materialismo histórico es mostrar cómo todo debe suceder necesariamente y, si no sucede, mostrar por qué no podía suceder así".

Ver el mundo como un gigantesco todo en el que se inscriben y desarrollan relaciones de rigurosa necesidad transciende la concepción puramente arquitectónica del pensamiento deductivo y alcanza la dimensión ultramundana de las más desaforadas visiones angélicas. El filósofo de las totalidades, cronista del complejo proceso del Ser, el Espíritu, la Idea, la Naturaleza y la Historia, se sitúa en la privilegiada e imposible posición de un águila metafísica a la que le fuera dado abarcar con una sola, profunda y descriptiva mirada, la trabada y avasallante complejidad de la realidad y aun su desarrollo en el tiempo y la razón del mismo, desplegado todo allá abajo, a sus pies. Privilegiada circunvisión de ángel sobre el mundo. Quien crea poseerla no sólo pretenderá explicar todo: aspirará también a fundamentar cualesquiera de las parciales y mezquinas explicaciones y, sobre todo, manejará la clave causal de la totalidad del proceso en que se desenvuelve la realidad tan plenamente dominada. Por estar todo trabado e interrelacionado íntegramente, fuera quedará cualquier atisbo de espontaneidad y azar, cayéndose por lo mismo en el más rígido de los determinismos. La realidad es el tejido espeso, sin vacíos ni fisuras, en el que todo se representa y refleja, con necesaria razón de ser y estricta y cerrada causalidad explicativa. Lo que es y lo que deviene se obtiene de una inexorable y predeterminada lectura:

> La razón determinante consiste en que jamás nada suceda sin que haya una causa o, al menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué esto existe así en vez de otra manera. Este gran principio opera en todos los sucesos sin que jamás pueda presentarse ejemplo en contrario[...] Por lo que todo está asegurado y determinado de antemano en el hombre así como por doquier (G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*).

Aquella visión angélica, superior y omniabarcante, la misma que Spinoza calificara de *specie aeternitatis*, que permite al filósofo penetrar hasta la última consecuencia de una realidad

inescapable, es la que le asegura su preeminencia mediante el recurso a la más desaforada de las racionalidades. Siendo como es el filósofo el exclusivo usufructuario de la impregnante razón, no resultará extraño que lo por él conocido y descrito esté también sujeto a tan absorbente fuerza:

> El único pensamiento que la filosofía aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente[...] La razón no ha menester, como la acción infinita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados[...] se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal[...] Esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; esa idea se manifiesta en el mundo y nada se manifiesta en el mundo sino ella misma[...] La consideración filosófica no tiene otro designio que el de eliminar lo contingente[...] Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al azar. Damos por supuesto como verdad que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último; que en la historia universal hay una razón, no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*).

La más definitiva y descomunal expresión de un mundo necesario, compacto y cerrado, invadido hasta el último de sus rincones por la todopoderosa razón, salió también de la pluma de Hegel: *was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. Que todo lo racional sea real y, en excluyente correspondencia, todo lo real sea necesariamente racional, legitima cualquier pretensión explicativa general e integral del mundo, de la historia y del hombre, comenzando por las muy desmesuradas del materialismo histórico, una de las más persistentes manifestaciones de esa tendencia mítica de la filosofía por apoderarse del supuesto secreto del universo mediante el acto encantatorio de un ensalmo total y absoluto.

De este modo, las fronteras entre arte, religión y filosofía comienzan a desdibujarse. Aspirar el Todo lo mismo puede ser anhelo de un alma atribulada en busca de la divinidad que expresión poética de un espíritu deseoso de sobrevolar con la inspiración de su verbo la cambiante apariencia de lo efímero:

La concepción filosófica del mundo que se halla orientada hacia la validez universal se despliega sobre los fundamentos más amplios[...] La fundamentación, que es la forma del pensar sistemático, va encadenando en cada uno de estos sistemas sus eslabones conceptuales[...] y los conceptos supremos a los que estos sistemas llegan, el ser universal, la razón última, el valor absoluto, el bien supremo se conciertan en el concepto de una conexión teleológica del mundo, en la cual la filosofía se encuentra con la religiosidad y con el pensamiento poético[...] Cuando se capta y fundamenta una visión del mundo conceptualmente y se la eleva, así, a validez universal, la denominamos metafísica (W. Dilthey, *Acerca de la doctrina de las concepciones del mundo*).

Por eso es por lo que las filosofías de la totalidad y el destino serán siempre las rivales más amenazadoras de las religiones teleológicas: nada queda fuera de su alcance y potencia explicativa y, menos que nadie, el sujeto de las explicaciones y de la historia. En su majestuosa pretensión por apoderarse del conocimiento integral, sus textos bien pudieran inscribirse en las literaturas orientales del más ciego y cumplido fatalismo:

Cuando Harún-al-Rashid hubo escuchado sus palabras... se sintió perplejo y maravillado. Y exclamó:
—¡Gloria a Dios, que ha hecho que todas las cosas tuvieran una causa! (*Las mil y una noches*).

Puestos a explicar también semejante relación (¿por qué no?, ¿acaso no es ése el postulado esencial de estas filosofías?), bastará con invocar cualquiera de las grandes doctrinas panteístas de los productos religiosos o metafísicos: desde Plotino al brahmanismo o desde los sufíes hasta Spinoza, sin olvidarse en ningún momento del críptico panteísmo de la Cábala que, como ya ha observado Hannah Arendt, debió de ser el que llegara directamente a Marx. Lo propio del pensamiento cabalístico, descifrador también del mundo y sus secretos, es creer en leyes o relaciones escondidas. Aludir al Ser o a las fuerzas sociales de producción y, en consecuencia, desdeñar los fenómenos, la apariencia, lo dado, el mercado inmediato, revela un amor por lo oculto y una fe cómplice en las lecturas crípticas. Más allá de los sentidos, de lo inmediato, del mundo fenoménico, extiéndese la bien guardada explicación de todo. Con un solo movimiento (esa es la fuerza y locura del panteísmo o de las metafísicas totalistas), todo quedará en poder de la mente, atra-

pado en el puño de hierro de la dialéctica, de la todopoderosa razón "que se alimenta de sí misma" o de las autosuficientes emanaciones de lo Uno, cascada ontológica que crea y explica el mundo.

Muhammat ben Ali ben Muhammat Ibn Al Arabí, conocido simplificadamente como Abenarabí, de Murcia, crea en el siglo XIII la doctrina conocida como del *wahdat al-wuchud* o monismo panteísta radical, según la cual sólo hay una Única Realidad y todo lo creado es su Manifestación, o, como está escrito en su *Inshá al-Dawair*: "Único y Muchos son sólo nombres de dos aspectos subjetivos de la Realidad Única". De la misma época data el libro de otro semita español, el de Moisés de León, libro llamado el *Zohar* o del Resplandor, en el que se postula y exalta aquella misma Realidad Única, de la que el libro y las propias letras del libro son, al mismo tiempo, la creación y el autor de la creación.

Más que antecedentes culturales de un Spinoza, como éste lo pueda ser filosófico de Hegel, son todos manifestaciones coincidentes del mismo trasfondo mítico, que viene de las cosmogonías unitarias y llega hasta las filosofías omniexplicativas y aun predictivas del mundo y de la historia. No todas estas manifestaciones tienen que presentar la forma tradicional de sistemas metafísicos organizados según el modelo especulativo racional. Aun al socaire del pensamiento científico pueden surgir intentos de conformación del gran mito unitario, con centro siempre en la actividad filosófica. La cruzada emprendida, con más entusiasmo que resultados, por algunos intergrantes del Círculo de Viena en favor de la unidad de las ciencias responde a las mismas intenciones: ante la pluralidad de los sistemas conceptuales científicos, se impone la "ciencia unificada", soñada y perseguida por Neurath y por Carnap. Lo que ambicionaban era la creación de un sistema único y absorbente en el cual los sistemas de las ciencias particulares sólo fueran miembros dotados de lenguajes parciales, subordinados a un gran lenguaje central, común y dominante. Un matiz, y no pequeño, separa la pretensión "fisicalista" de la aristotélica o de la hegeliana. En vez de reservar a la filosofía, en tanto disciplina aparte y autónoma (metafísica), el papel director y coordinador del gran todo conceptual al que se aspira, de una forma u otra, los modernos unificadores de la ciencia prefieren potenciar una de las ciencias particulares para que ocupe el sitio de honor, para que se convierta en el centro de las operaciones de la pretendida reuni-

ficación. Lo que se mantiene es el ideal unitario, es decir, la visión panteísta del conocimiento, aunque se pierda la reclamación metafísica del privilegio de la filosofía sobre el resto del grupo. Los cultores del modelo de la unificación científica no propenden al levantamiento de una suprateoría, distinta y separada de las ciencias, sino que favorecen más bien la reducción de todas las ramas del saber a una de ellas, paradigmática del proceso, casi siempre la física, de donde esa manía por la permanente traducción de expresiones. De la ciencia del ser en tanto ser se ha pasado a la ciencia de las sentencias protocolares; subsiste entre ambas el fantasma de la unidad perdida y la obsesión integradora por recuperar, desde el esfuerzo filosófico, la quimera de la envolvente totalidad.

En la medida en que la filosofía quede cada vez más descolgada del desarrollo plural, relativo y crítico de las ciencias, subsistirán las condiciones de reaparición del mito de la totalidad o pensamiento mágico que aspira a conocer de una vez y con una sola disciplina intelectual la realidad y sus manifestaciones espacio-temporales. La aventura fisicalista, en vez de marcar los límites por arriba a las grandes ambiciones metafísicas, sólo ha servido para mostrar la fuerza del ideal unitario aun dentro del campo científico. A menos que se considere a la filosofía de la ciencia como la reciente rencarnación de aquella metateoría que era la ciencia de la totalidad o del Ser, los esfuerzos de unificación científica no pasan de un pobre ideal instrumental, intentado apenas en el nivel del lenguaje; lo que propiamente persiguen los fisicalistas son exigencias más burocráticas que ontológicas: intersubjetividad lingüística y univocidad semántica. Podrán criticarse ambas exigencias desde un punto de vista interno, tal y como, por ejemplo, hiciera Wittgenstein a través del denunciado "fetichismo de la univocidad", pero aun aceptándolas, nunca se corre el riesgo de verter en la realidad misma la reclamación de su unidad. Si la ciencia ha de ser unificada, lo será por un esfuerzo de traducción y de creación instrumental, pero no porque trasunte una realidad unitaria. La ciencia unificada es tan mito como la realidad única y envolvente, pero su postulación como ideal no exige necesariamente el de la segunda. La vía de la unificación de las ciencias pronto se ciega con el muro de un lenguaje común. Por el contrario, la persistencia de la autonomía filosófica garantiza la continuidad del mito. Mientras la filosofía sea concebida como otra, distinta y

superior, o posterior, a las ciencias, estarán dadas las condiciones para que se repita el esquema de la totalidad a partir de una visión metacientífica. Quienes esperan pacientemente que resuene la "voz del Ser" o quienes desdeñan las ciencias fácticas y las formales en nombre de las ideologías o de la teoría crítica de la racionalidad tecnológica, actúan como paraninfos y fautores de la próxima aparición del mito de la totalidad y el destino. Al mantener vigentes las pretensiones suprateóricas de la filosofía, preparan el lecho a la nueva presentación del viejo sueño aristotélico: el filósofo ha de ir más allá de los saberes regionales, ya que apunta hacia el sumo saber del Gran Todo.

VI. La filosofía como represión: mitos de la frontera y el infierno

Lo cuentan Ovidio, Plutarco y Catón el Viejo: Rómulo, el samnita, procedente de Alba, tras consultar el vuelo de los pájaros, recibe de los dioses el mensaje de que seleccione el emplazamiento de la nueva ciudad. Monte Palatino. Luego, comienza la ceremonia: la cabeza cubierta, empuñando la esteva de un arado de bronce tirado por buey y vaca albos, traza el surco que marca el recinto de la próxima urbe. Surco sagrado e inviolable, con el agregado dramático del propio hermano que, por cruzarlo, recibe la muerte por castigo.

Línea que delimita un espacio: dentro de él, la seguridad; fuera, lo desconocido, lo ajeno, la región incierta, desprotegida, peligrosa.

Saber es estar seguro; la ciencia comenzó siendo *epistéme*, seguridad de *sostenerse sobre* algo, de hincarse en un apoyo probado. Por contraste, la huída de todo lo incierto e incomprobado. Lo que quede fuera del dominio de la certeza. Otra vez, el surco intraspasable: de un lado, el recinto de la firmeza cognoscitiva; del otro, la aventurada región de lo inseguro. La filosofía como delimitación y exaltación de un espacio o zona de seguridad.

Una vez más, el inevitable Parménides:

> Pues bien, voy a hablarte y tú escucha el relato
> Cuáles son los únicos caminos concebibles para investigar
> El primero: cómo es y cómo no es lo que no es.
> Camino confiable, pues la verdad sigue.
> Segundo: cómo no es y cómo es necesario que no sea
> Te digo que es absolutamente inconfiable, en el que nada se [encuentra.

Necesario decir y pensar que es el ser, pues es lo que es y en absoluto

Manténte alejado de aquella ruta, con la que se ilusionan
Los que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de luces
Mueve en su pecho el vacilante ánimo. Se dejan arrastrar
Sordos y ciegos, muchedumbre sin juicio[...]

Caminos, confianza, verdad, necesidad y sus complementarios: trazado así el primer espacio lógico de la filosofía en forma de enseñanza revelada y de amenaza explícita. De este lado, la investigación; del otro, la locura. Razón y sinrazón. Conocimiento e ignorancia. Quienes acaten los límites de la frontera filosófica llegarán, por ejemplo, al cielo platónico; el llorar y el crujir de dientes aguardan a los transgresores del tabú delimitativo, réprobos del saber encerrado entre firmes fronteras. La filosofía como actividad *represiva*: se *represa* el conocimiento en la zona de seguridad, previamente establecida y se *reprimen* los intentos de desbordamiento. El filósofo convertido en vigilante del orden epistemológico:

No es asunto específico del filósofo emitir juicios de valor o decir a la gente cómo debe vivir[...] Ésa no es su particular provincia. Pero, ¿cuál es entonces su provincia? Es la ciencia la que nos suministra el conocimiento del mundo[...] Pero, ¿qué tiene que hacer aquí el filósofo? Puede hacer una cosa, desde luego, y es actuar como una especie de policía intelectual atendiendo a que nadie trasponga los límites y se introduzca en la metafísica (A. J. Ayer, *La revolución en la filosofía*).

Filosofía como guarda y prohibición. Mitos de la frontera (seguridad cognitiva) y del infierno (condenación del no-saber).

Los procedimientos coercitivos podrán variar: subsiste la intención restrictiva. Desde las amenazas de esquizofrenia esgrimidas por Parménides hasta el silencio exigido por Wittgenstein, la represión ha asumido formas diversas, algunas tan amenazantes como las llamas que Hume agitara en contra de la sofistería o tan llevaderas como el simple cambio de estilo con el que los empiristas lógicos, al modo de Carnap, propusieran para convertir en sentimiento aquella metafísica que se pretendía indebidamente saber y saber confiable. Todos acusan el trasfondo del surco mítico: alguien traza siempre una línea infranqueable. Tórnase la filosofía guardián de su propio territorio.

Justo cuando Bacon va a dar comienzo a su crítica de los *idola*, recuerda una invasión de Italida, llevada a cabo por Rodrigo Borja, el futuro Alejandro VI:

> De la incursión de los franceses en Italia decía Borgia que habían llegado con la tiza en las manos para señalar las posadas y no con las armas para abrirse paso. Éste es también nuestro recurso (*nostra ratio*)[...] (*Novum Organum*).

La tiza de Bacon, los caminos de Parménides, la escalera de Wittgenstein, para no hablar de la hoguera de Hume, la *Labensgefühl* de Carnap o la famosísima navaja del *Venerabilis Inceptor:* otros tantos recursos teóricos para marcar la raya de separación, lo que Popper bautizara el "criterio de demarcación". De un lado, lo permitido, la lícita investigación, la zona de seguridad, el pleno sentido; del otro, la trasgresión epistemológica, el pecado metafísico, la falsa representación, las antinomias y paralogismos de la razón, el más patológico de los sinsentidos. Para trazar la frontera y vigilar la observancia del tabú, reviste el filósofo otra máscara, ahora la de celoso vigilante del espacio permitido. Filosofía como represión viene a ser la forma extrema, radical y subyacente de la actividad crítica filosófica, que bien puede llegar hasta el escepticismo o, por otro extremo, hasta el suicidio raciocinante. Porque las dos nociones básicas que animan a los expositores de este mito filosófico, a saber, la de delimitación de algo (trazado de la frontera) y la de prohibición de transitar por la zona excluida a consecuencia de aquella demarcación (evocación de un infierno), son complementarias: no va la una sin la otra, como no dejara de advertir uno de los más celosos representantes de la represión filosófica:

> Así, pues, trazará este libro una frontera al pensar, o, más bien, no al pensar, sino a la expresión del pensar, que pues, para trazar una frontera al pensar, debemos poder conocer ambos lados de esa frontera (ya que debemos poder pensar lo que no es permitido pensar) (L. Wittgenstein, Prefacio al *Tractatus*).

Pudiera entonces decirse que toda filosofía represiva es, en definitiva, una filosofía lógica, es decir, una filosofía que exalta ante todo el papel de la argumentación y la importancia que tiene observar los principios de la lógica. Filosofía lógica por cuanto será siempre con el instrumento ordenador de los razo-

namientos con el que se ejercerá la vigilancia del tabú. No es casual que el primer inquisidor occidental, Parménides, formulara sus amenazas y marcara los límites de lo investigable al mismo tiempo que enunciara los grandes principios lógicos. Por la misma razón, son los representantes de la tendencia medieval nominalista quienes se dedican a producir acotaciones de terreno y formular advertencias en contra de la proliferación de entidades innecesarias. Poco importa, en última instancia, que Guillermo de Occam escribiera o no las palabras consagradas por su conocido, citado y cortante instrumento (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) o que aquéllas quedaran reducidas en su expresión (*Numquam ponenda est pluralitas sine necessitate*) o que fueran sólo una prolongación de su no menos conocido principio de economía (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*), siglos más adelante reformulado por Russell (*Whenever possible logical constructions are to be substituted for inferred entities*). Lo que cuenta es la preeminencia del pensamiento lógico como recurso empleado para proceder o a la demarcación de terrenos o a la expulsión de falsos conocimientos, cuando no a ambas cosas. Un ejemplo *in vitro* lo ofrece la trasposición medieval de la denominada querella de los universales.

En este particular caso, los encargados de reprimir, esto es, de señalar fronteras y reducir zonas de seguridad, fueron los filósofos "nominalistas". El terreno de operaciones en el que llevaron a cabo su actividad delimitativa no pudo ser más típicamente lógico. Ya se sabe que tratar de "universales" es tanto como referirse a *de generibus et speciebus*, y que tal división tiene raíz aristotélica. Lo que los medievales comenzaron a agregar a la lógica clasificatoria del Estagirita fueron matices de organización relacional. Todos los géneros y las especies eran, a su vez, subsumidos en la categoría de *praedicabilia*, por cuanto, en efecto, tratábase de *posibles predicados* de algo. Justo en tal posibilidad de predicación se encierra la referencia a los límites que se apresurarán a marcar implacablemente los rígidos y restrictivos nominalistas. Las "posibilidades" de tales predicaciones eran tres: *in scripto, in voce, in mente* y, por si fuera poco, de lo que se trataba era de determinar si, en cualquiera de esas tres formas, la predicación en cuestión referíase a algo, esto es, si el signo que la representaba estaba *puesto en lugar de (supponere pro)* alguna cosa o no. De ahí arrancó aquella abundante teoría de las *suppositiones*. Vuél-

vase entonces al canónico ejemplo de Occam: tres proposiciones que se dan *in voce*: 1) *homo est vox dissyllaba*; 2) *homo currit*; 3) *homo est species*. O, traducido al recurso lógico: (1′) *suppositio materialis*; (2′) *suppositio personalis*; (3′) *suppositio simplex*. Sobre la última, se agolpa la tormenta. Lo que está "puesto en lugar de" otra cosa alude a un *aliquod commune* a todos los hombres. Pues bien, justamente ese *aliquod commune* resume todo el llamado problema de los universales. Y es ahí en donde el lógico Occam no vacila en trazar la intraspasable frontera: *Utrum autem illud commune sit reale vel non sit reale, nihil ad logicum, sed ad metaphysicam*. De lo que el lógico ha de ocuparse es de las voces y de los signos *tantum in anima*, mientras que metafísico será quien se arriesgue a incursionar en las arenas movedizas de lo que se sitúa fuera de la mente, *extra animam*. La zona de seguridad es siempre la refrendada por las leyes de la lógica; como en Parménides, como en Carnap, como en el Wittgenstein del *Tractatus*. Por más que, dentro de esos límites y aun a consecuencia de haberlos establecido y, sobre todo, de respetarlos estrictamente, las razones que asisten al filósofo represor no tengan necesariamente que ser lógicas. Quine es un buen ejemplo de filósofo-policía que se ajusta parmenídicamente a las leyes lógicas, desde el momento en que sólo acepta como criterio de admisión ontológica la lógica funcional y, en ella, sus conceptos clave de "variable" y "alcance de la variable". Pero, a la hora de rechazar a lo Occam un universo sobrepoblado, lo hace por otras razones, nada lógicas, más bien personales: "Ofende el sentido estético de aquellos a quienes nos gustan los paisajes desiertos".

Mientras que el dominio de lo inseguro o "metafísico" será aquel que, como en Parménides, como en Carnap, como en Wittgenstein, trasciende la lógica y va más allá de lo individual (perceptible) o de lo racional. Siempre el esquema dual: este lado y el otro lado. La preocupación por el tabú, lo prohibido, el cuarto de Barba Azul: la inexorable ley de la frontera sagrada por la que se rige la ciudad filosófica.

Recurrir a la argumentación lógica no supone necesariamente orientarse en forma racionalista a la hora de marcar el terreno de la seguridad investigativa. Lo que en definitiva se proclame territorio reservado al conocimiento estable lo mismo puede tener contenido formal que carga empírica. Francis Bacon, aquel barón de Verulamio y Lord Canciller al que algunos

todavía insisten en tomar por Shakespeare, no sólo propuso un nuevo método (no iniciático, objetivo y perfectamente transmisible), sino que delimitó también el correspondiente espacio y anunció, en consecuencia, su respectivo infierno. El espacio es el de la investigación de la naturaleza, mediante la interpretación de sus fenómenos: "una razón obtenida de los hechos mediante un proceso justo y metódico". El hombre de ciencia ha de ser guía, nunca juez (condenación del saber dogmático). Para lograrlo, ha de combinar la experimentación (zonas de seguridad: conocimiento factual) con la razón (terreno de la hipótesis) y, para así establecerlo, acude a la conocida comparación:

> Los que han manejado las ciencias han sido hombres empíricos o dogmáticos. Los empíricos, al modo de las hormigas, no hacen más que amontonar y usar; los razonadores, al modo de las arañas, hacen telas sacadas de sí mismos. La abeja, en cambio, tienen un procedimiento intermedio, sacando su material de las flores del jardín y del campo, transformándolo y digiriéndolo, sin embargo, con su propio poder. No muy distinto a éste es el verdadero trabajo de la filosofía; el cual no se apoya sólo ni principalmente en el poder de la mente, ni en el material recogido en la historia natural y en los experimentos mecánicos que se guarda íntegro en la memoria, sino trasformándolo y digiriéndolo en el intelecto (*Novum Organum*).

Estructuralmente, la frontera se destaca entre los símbolos zoomórficos: las hormigas y las arañas quedan del lado negativo; sólo la abeja pertenece al recinto permitido y ensalzado. Las imágenes son sugerentes, aunque quizás apunten hacia una tendencia general de la filosofía más que al sentido segundo de toda comparación. Desde la araña y la mosca de Heráclito y el tábano de Sócrates hasta otra mosca, esta vez embotellada, de Wittegenstein, pasando por el pajarito de Kant o el topo de Marx, los filósofos de una y otra tendencia han levantado un animado zoológico con el que sustentar sus respectivas tesis. En el caso de Bacon, la intención es claramente delimitativa, como siempre en los representantes de la filosofía represiva: fuera de la actividad científica, sólo existe o la ciega *empiria* o la desenfrenada especulación. Precisamente la tarea de revisión de esos prejuicios a los que se caracteriza como "ídolos" tiene por finalidad propedéutica dejar bien establecidos los límites, una vez que se haya llevado a cabo la depuración exigida por el nuevo método:

Pongo aquí fin a los diversos géneros de *ídolos* y a su aparato; todo lo cual ha de ser repudiado y rechazado con firme y solemne determinación, y, el intelecto, liberado y expurgado de ellos por completo; de tal modo que al reino del hombre, que se funda en las ciencias, sólo pueda entrarse como se entra al reino de los cielos, al que no se permite pasar sino *sub persona infantis* (*Ibidem*).

No hay duda: el reino del hombre, proyección terrestre del de los cielos, configura el espacio permitido por la actividad científica; fuera de él, la perdición, que no es exagerado denominar infierno, puesto que, por contraposición en paralelo de las comparaciones empleadas, corresponde a la privación de aquel cielo. O se practica el método propuesto, que, limpiando el espíritu de toda suerte de prejuicios, lo reduce al nivel infantil, o se cae sin remedio en la abyección de la idolatría filosófica. En este caso, el infierno lo constituyen los tabúes denunciados, los ídolos del intelecto, ante los cuales, otra vez, han caído en adoración los filósofos. Se trata, como puede verse, de una auténtica cruzada por recuperar la limpieza original de la mente. Conocidos son los prejuicios, ídolos o falsas vías denunciados por Bacon en su llamado a la extirpación. *Idola tribu, specus, fori, theatri.* O en versión libre: prejuicios filogenéticos, ontogenéticos, sociales y académicos.

Algo de catarsis tiene el infierno de Bacon, pues en más de una ocasión los mitos filosóficos se solapan y parcialmente coinciden. Pero si lo que se quiere es caracterizar un auténtico infierno cognoscitivo, menester será dirigir la mirada hacia el afable amigo de aquella voluble Hyppolite de Saujon, condesa de Boufflers, el escocés David Hume, quien al final de su *Enquiry concerning Human Understanding*, al referirse a la filosofía académica y separar las ciencias "que tratan de los hechos generales" de la teología o *divinity*, que se fundamenta en la fe y en la revelación, lanzó la terrible invectiva:

Cuando recorremos las bibliotecas convencidos de estos principios, ¿qué estragos debemos hacer? Si tomamos en nuestras manos un volumen cualquiera, de teología o de metafísica, por ejemplo, debemos preguntarnos: ¿contiene acaso algún razonamiento abstracto acerca de cantidad o número? No. ¿Contiene algún razonamiento empírico acerca de cuestiones de hecho y de existencia? No. Arrójese entonces a las llamas, pues sólo contiene sofistería e ilusión.

Lo que Quine ha llamado los "dos dogmas del empirismo" anida en el espacio demarcado a fuego por Hume: verdades de razón y verdades de hecho. Por algo, Ayer, uno de los primeros y mejores propagandistas del positivismo lógico, última encarnación histórica del mito filosófico de la represión, se reclamó de Hume, en el prefacio de su *Lenguaje, verdad y lógica:*

> Como Hume, divido todas las proposiciones genuinas en dos clases: las que, en su terminología, tienen que ver con "relaciones de ideas", y las que tienen que ver con "cuestiones de hecho"[...]Si una pretendida proposición no se ajusta a este principio[...] sostengo entonces que es metafísica y que, por ser metafísica, no es ni verdadera ni falsa, sino literalmente carente de sentido.

El modelo de filosofía, a la vez divisoria y coercitiva, lo proporciona el empirismo lógico del Círculo de Viena. La frontera se traza en y por el lenguaje, mediante una serie de divisiones, cada vez más selectivas. La primera línea sirve para separar a buenos de malos: o las sentencias que se forman en el lenguaje dado se ajustan a reglas sintácticas y, en consecuencia, se las puede declarar "bien formadas" o, por desajuste estructural, se pierden en el grupo condenado de las "mal formadas". A su vez, en ese primer conjunto, practícase una segunda escisión fundamental: o las oraciones bien formadas poseen significado o no lo poseen. No poseer significado alguno, carecer de sentido (ser proposiciones *senseless*) equivale al infierno: todas las que reciban tan vergonzante marca serán arrojadas a la región maldita o metafísica, reservándose el filósofo tratar únicamente con las expresiones significativas o proposiciones propiamente tales, es decir, el grupo de oraciones que caen en el espacio lógico permitido. Por último, un tercer corte, practicado esta vez dentro de la región legal y autorizada: toda proposición se inscribirá entre las analíticas (aquellas cuyo sentido sólo depende de los signos que las forman) o entre las sintéticas o factuales o empíricas (aquellas cuyo sentido viene dado por su referencia o contenido). Las proposiciones analíticas se prueban; las empíricas se verifican, mientras que las expresiones sin sentido se rechazan, esto es, no tienen derecho alguno a penetrar en la *civitas philosophorum*. Reléase otro pasaje del mismo Ayer para remachar esta idea de exclusión y rechazo:

> [...] mantendremos que ninguna expresión que se refiera a una "realidad" que transcienda los límites de toda posible experiencia

sensorial puede poseer ninguna significación literal, dado que debe seguirse que los esfuerzos de aquellos que se han afanado por describir semejante realidad han estado todos dedicados a producir expresiones carentes de sentido (*Lenguaje, verdad y lógica*).

Es conveniente citar a Ayer en este punto, no sólo por la vehemencia con que expone las tesis del empirismo lógico, en ese catecismo de la nueva filosofía represiva, sino porque este mismo y antiguo perseguidor, con el paso de los años, mengua en su hostigamiento a los metafísicos, y con el desencanto y aun el cansancio que da el ejercicio de una larga e infructuosa inquisición, comienza a tener dudas acerca de las finalidades de la represión practicada:

No se condenaron las expresiones metafísicas por ser emotivas [escribe a los veinticinco años de iniciar la gran represión], lo cual difícilmente pudiera ser condenable de suyo, sino por pretender ser congnitivas, por aparentar lo que no eran[...] Al metafísico ya no se le considera un criminal, sino un enfermo: quizás hay buenas razones para que diga esas extrañas cosas que dice (*El positivismo lógico*).

Apenas, como puede observarse, un cambio de táctica; nunca una amnistía generalizada. Subsiste el infierno desde el momento en que se sigue hablando en términos diferenciadores: crimen o locura. Habrá incluso quienes lo interpreten como un recrudecimiento de la represión por aquello de que los tratamientos psiquiátricos no son precisamente premios al buen comportamiento. La represión se disfraza de las buenas intenciones de una terapéutica general. En realidad, comenzó con Frege, hace más de un siglo:

Si es una tarea de la filosofía romper el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones de los conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, al liberar al pensamiento de aquello con que lo plaga la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión, entonces mi "conceptografía" (*Begriffsschrift*)[...] podría ser un instrumento útil a los filósofos (*Begriffsschrift*).

Se ha llegado así hasta el levantamiento de una auténtica patología filosófica a cargo del doctor Wittgenstein, creador del concepto: *philosophischer Krankheiten*, tomando en cuenta en

una primera aproximación las que son producidas por una deficiencia alimentaria: "una causa básica de las enfermadades filosóficas es la dieta única: nutrir su pensamiento sólo con un tipo de ejemplo". Quien tan mal empieza nada tiene de raro que termine actuando de una curiosa manera: "cuando filosofamos somos cual salvajes, como hombres primitivos, que escuchan las expresiones de los hombres civilizados, las malinterpretan y sacan de ellas las más extrañas conclusiones".

Habrá diferencias en el tratamiento, por supuesto. Lo que para Ayer y, en general, los empiristas lógicos, es un caso de desviación lingüística que sólo merece o el más radical aislamiento (el pabellón de los incurables metafísicos) o, si acaso, las periódicas visitas de los analistas filosóficos que tratan de desenredar el absurdo e insensato lenguaje de sus pertinaces pacientes, para los más radicales, como Frege, como Wittgenstein, siempre habrá la posibilidad de forzar una curación por uno u otro medio. O se rompe "el dominio de la palabra sobre el pensamiento", gracias a la correcta aplicación lógica de una nueva técnica, propia de un lenguaje depurado de enfermedades y rarezas (tesis extrema del más exigente de los logicismos), o se emprende la gran batalla *gegen die Verhexung unsres Verstandes*. Sólo que eso de luchar contra el hechizo, el encantamiento del entendimiento con el arma del lenguaje presenta el inconveniente de toda enfermedad crónica: apenas paliativos ante las sucesivas reapariciones de la permanente morbilidad metafísica. Por ello, la fórmula extrema, un tanto desesperada, del Wittgenstein final:

> Filósofo es quien ha de curarse a sí mismo de las muchas enfermedades del entendimiento antes de poder alcanzar las nociones de un entendimiento humano perfectamente sano (*Fundamentos de la matemática*).

Es decir, autocuración más bien ascética (por renuncia o por limpieza del lenguaje) que sirva de protréptico al verdadero conocimiento sanamente ejercido. Y para que se sepa que la noción separadora entre cielo e infierno, entre ciudad sagrada y mundo exterior acechante, subsiste entre los terapeutas lingüísticos. A la anterior sentencia, agregó Wittgentein esta demarcativa: "Así como en la vida estamos rodeados por la muerte, de igual modo la locura rodea a la cordura de nuestro entendimiento."

Desde luego que el gran referente limitativo sigue siendo Kant. Empezó por separar las aguas entre lo posible y lo imposible: sus "condiciones de posibilidad" son otra raya fronteriza, una barrera más puesta a los afanes desatados del filósofo en vena totalista. Su sentido de la filosofía "crítica" apuntaba hacia una prohibición (en el trasfondo, siempre Parménides): "no traspasar estos límites" so pena de incurrir en errores, inseguridades o insensateces.

Sólo que, al mismo tiempo, Kant representa también al filósofo fiscal, revisor de las ciencias, inspector general del conocimiento que declara cómo operan en realidad las distintas áreas del saber y, al hacerlo así, da el visto bueno a quien lo merezca. Pero también señala límites: lo que se puede y lo que no se puede conocer. De esa manera, la matemática y la física quedan avaladas por un fundamento propio y tienen, por tanto, derecho a registrarse como ciencias y a seguir operando, mientras que no es posible la metafísica, y semejante exclusión es la que marca la frontera, la que establece la línea del tabú. Tanto la matemática como la física se legitiman y fundamentan porque combinan (recuérdese en este punto a Bacon, con la misma exigencia) razón y experiencia. Mientras que la metafísica, justamente por aspirar a un tipo de supuesto conocimiento que trasciende la experiencia, que va más allá de lo sensible (*phaenomenon*) y pasa la raya hacia la región prohibida (*noumenon*) del mundo inteligible, carece de base suficiente y, por lo mismo, de legitimidad operativa. Preséntase la metafísica cojitranca de uno de los dos aportes epistemológicos básicos: datos de la sensibilidad o *empiria*. Por lo mismo, el entendimiento que, pese a semejante carencia estructural determinante, insista en traspasar la línea autorizada y trabaje con puros conceptos, lo hará en el vacío, produciendo tan sólo sofismas, expresiones de suyo contradictorias por ser dualmente excluyentes. Es ésta la mejor formulación de lo que luego, en Wittgenstein, se convertirá en diagnóstico de las patologías intelectivas:

> El entendimiento que únicamente se ocupa de su empleo empírico y que no reflexiona acerca de las fuentes de su propio conocimiento, sigue funcionando de lo más bien, pero hay algo que no puede hacer en absoluto, esto es, determinarse los límites de su empleo y saber qué es lo que pueda encontrarse en el interior o en el exterior de la totalidad de su esfera[...] Pero si es incapaz de distinguir si ciertas cuestiones se hallan o no en su horizonte, tampoco estará

seguro de sus aspiraciones y de sus pertenencias, sino que tropezará con múltiples y vergonzosas reprimendas si traspasa una y otra vez los límites de su dominio y se extravía en la locura y las fantasmagorías (*Crítica de la razón pura*, "Analítica de los principios").

No merece la pena volver sobre la terminología delimitativa y las amenazas coactivas. Ahí está todo: funcionar bien/funcionar mal; límites (*Grenzen*); dentro/fuera; esfera; dominio; horizonte; traspasar la frontera; castigo correspondiente y, por fin, como en Hume, como en Wittgenstein, como en Parménides, la gran amenaza del desvarío total, la sombra acechante de la locura, escarmiento de osados a la hora de saltarse barreras e infringir tabúes.

Kant llegó al detalle de estudiar los productos desvariados de la razón; esto es, se sintió atraído por lo que hay al otro lado del espejo y levantó un catálogo de los delirios racionales. Racionales, que no intelectivos, pues ya se sabe la lenta y prudente marcha epistemológica kantiana, desde los sentidos a la razón, pasando por el ejercicio intermedio del entendimiento. Le corresponde a la razón desvariar; no al hombre, sino a la razón en estado puro que en esto Kant resultó ser mucho más pesimista que Hume o que Wittgenstein, acercándose más bien a la noción de prejuicio o *idolum* de Bacon, pues consideraba que estaba en "la naturaleza de la razón" producir sofismas ("sofistaciones", decía propiamente Kant) en el hombre. De tal modo que, bien visto, los desvaríos no le son imputables al individuo, sino a la entidad racional que lo gobierna y persigue, induciéndole a desarrollar "razonamientos dialécticos", es decir, falaces y engañosos. Forman tres clases de creciente intensidad: *paralogismos, antinomias* e *ideal*, que tienden a postular una unidad o ser de todos los seres.

Como en el caso de los empiristas lógicos, o de Bacon, o de Wittgenstein, Kant no resiste a la fascinación del tabú: lo que está dentro del cuarto prohibido, lo que queda más allá de la línea permitida se convierte también en objeto de estudio y éste se lleva a cabo con un cierto grado de comprensión:

Hay argumentaciones racionales que no contienen ninguna premisa empírica, gracias a las cuales pasamos de algo que conocemos a algo acerca de lo cual no poseemos concepto alguno y a lo que sin embargo atribuimos realidad objetiva mediante una inevitable apariencia. Semejantes argumentaciones no son recionales si se atiende

al resultado, por más que les demos el calificativo de "argumentos racionales"; sin embargo, en atención a su origen, bien pueden recibir ese calificativo, puesto que no se producen de forma accidental o fortuita, sino que surgen de la propia naturaleza de la razón. Son sofismas, no del hombre, sino de la propia razón pura, de los que ni el más sabio de los hombres puede deshacerse: todo lo más, quizás, tras muchos esfuerzos, se desprenda del error, aunque no de su apariencia por completo, la cual le perseguirá y burlará sin cesar (*Ibidem*).

No tiene nada de original eso de andar comprendiendo errores o locuras; al fin y al cabo, el rígido y exigente Parménides concedió que los otros, "los que no saben", esa "muchedumbre sin juicios", tuviera una representación oficial en el espacio legal y autorizado. Es la denominada "segunda parte" del *Poema* (del noveno fragmento en adelante; más propiamente, desde el verso 52), la que está precedida de palabras que, más que una justificación, son una advertencia: "aprende desde aquí las opiniones de los mortales y escucha el orden engañoso, traicionero (*apatelón*) de mis palabras[...] te voy a mostrar la diversidad total de lo verosímil (*eoikóta*) para que el pensamiento (*gnóme*) de los mortales no te supere".

Por la razón que sea, aun la más oportunista y táctica (conocer el pensamiento enemigo), el hecho es que, al menos momentáneamente, se acepta su doctrina, otorgándole derecho de asilo en la amurallada ciudad de los elegidos por la diosa. Si Bacon se molestó en describir los *idola* para mejor combatirlos, no obró de distinta manera; la finalidad (estrategia) sigue siendo represiva; el hecho es que, de una u otra forma, se registra el pensamiento que se combate y al que se busca expulsar.

En el caso de Kant, no hay necesidad de acudir al ejemplo de la *Crítica de la razón práctica* para probar la persistencia de una táctica de concesiones y apertura, después justamente de haber exigido el respeto más estricto a una frontera teóricamente inviolable; bastará con repasar las secciones de la "Dialéctica trascendental" dedicadas a los "conceptos de la razón pura" y aún toda la "Metodología trascendental", que llega hasta levantar una "arquitectónica" y una "historia de la razón pura", para darse cuenta de la disposición hacia lo que queda fuera, en la zona de lo "imposible".

En principio, los empiristas lógicos fueron menos sensibles a los encantos de lo prohibido por ellos mismos; si citaban acaso algún escrito o introducían algún comentario, lo hacían a

modo de ejemplo seleccionado para ser combatido con toda la saña del nuevo cruzado. Pues, para combatir al dragón metafísico, hay que comenzar por creer en su existencia. Precisamente lo inquietante es que exista; más aún, que el hecho de que existan teorías, palabras, opiniones fuera de la esfera lícita. Parménides, Bacon y Kant (sólo por continuar con los tres modelos hasta ahora registrados) lucharon contra expresiones acerca de algo, nunca contra ese algo mismo. Porque, si acepto que hay unos límites al conocimiento o al lenguaje, no dejará de maravillarme que otros no los vean y, en consecuencia, caigan en la desenfrenada retórica de hablar o pretender conocer sin tomar precaución alguna. Por ello, al mismo tiempo que me impongo una ascesis y me someto a la disciplina de una filosofía restrictiva, me siento obligado a explicar por qué no todo el mundo obra tan racional,cuerda y económicamente como yo lo hago. Y de ahí, todas las "segundas partes" de estos sistemas filosóficos que, sin dejar de ser coercitivos, aceptan por un momento hablar de las posiciones violatorias de la ley por ellos mismos inpuestas, y las someten a consideración para proceder, luego, mejor a combatirlas. Pero lo que manejan son siempre las otras posiciones, nunca la raíz que las alimenta. Al menos, hasta Wittgenstein, que dio un paso más a la hora de incurrir en tentación y mirar hacia el otro lado, hacia la zona prohibida. Manejó entonces la categoría de "lo místico", que corresponde justamente al enfoque demarcativo, creador de fronteras. De tal modo que bien pudiera ser que lo que los otros hagan, al no respetar la línea de separación, sea un sinsentido (lo que queda fuera del lenguaje bien delimitado), pero sucede que eso de andar delimitando el mundo es una acción "mística". Que, para Wittgenstein, se despliega en doble argumentación:

> Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que* es.
> Lo místico es la sensación del mundo en tanto totalidad limitada (*Tractatus*, 6.44; 6.45).

Cómo sea el mundo, más o menos bien, con muchas o pocas palabras, con expresiones correctas o desvariadas, en lenguaje permitido por las diosas o negado por los lógicos, dentro de la ciencia o entregado a la metafísica, todos lo dicen y creen saberlo. El primer registro intraspasable, la primera manifestación del silencio total, la aparición radical de *lo místico,* le corresponde al hecho mismo del mundo; no de lo que acerca de

él se diga, bien o mal, sino de su propia realidad. Pero también es "mística" delimitar el mundo y sentirlo como tal: *Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als —begrenztes— Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische.* No sólo *verlo,* sino *sentirlo:* la visión lo inmoviliza en el tiempo (*sub specie aeterni*); la sensación lo limita en el espacio (totalidad con fronteras). En ambos casos, actitud mística, que es tanto como decir, inexpresiva, inefable, apenas mostrativa: lo que se da y manifiesta, no lo que se dice y predica.

Bien visto, otro límite más, otra represión más, una nueva barrera. A la del lenguaje (que separa el sentido del sinsentido), añádese ahora la de la percepción (que aisla lo que se puede decir de lo que sólo se puede mostrar). Es, en definitiva, un encierro dentro del encierro originalmente creado; una fortaleza en el interior del castillo inexpugnable (así lo proclamaba el autor: *unantatsbar*). Empieza el lenguaje por autolimitarse, desde el momento en que sólo tienen derecho de ciudad o behetría las proposiciones significativas; pero sucede que la acción misma de separar unas expresiones de otras y el recurso o forma lógica que permite llevar a cabo tal operación no pueden ser registrados en el lenguaje, sin dejar de ser fundamentales para él. Surge así la nueva frontera, interna a la general: la diferencia entre "mostrar" y "decir". Doble demarcación, entonces: entre bien dicho y mal dicho (problema de gramática o análisis filosófico) y entre dicho y mostrado (problema de constitución filosófica u ontología). No faltarán, desde luego, espíritus maliciosos o ultrarradicales que se dediquen a denunciar una debilitación de las defensas; de esta manera, con la segunda de las barreras, en vez de reforzar la seguridad del recinto, se contribuye a vulnerarlo, haciendo que, con el caballo de Troya de *das Mystische,* penetre por la ventana lo antes expulsado por la puerta. Obsesión de toda actitud represiva. Manía de seguir trazando fronteras. Persecución llevada hasta el interior del propio sistema.

No importa tanto por dónde pase la línea de separación. Parménides fue el primer logicista: fuera de la expresión rígida de los principios de identidad y tercero excluido, no hay salvación posible. En cambio, para Bacon, la frontera separa lo experimental-racional de lo únicamente racional. Con variaciones, ésa sigue siendo la frontera para Kant y para el Círculo

de Viena. Para Hume es más restringida, en cambio: de un lado, del permitido, las impresiones y sus representaciones; del otro, zona prohibida, apenas costumbres y malos hábitos. Para el Wittgenstein del *Tractatus*, al separar lo "pensable" (*Denkbar*) de lo "impensable" (*Undenkbar*), encógese al mínimo la piel de zapa filosófica:

> El objeto de la filosofía es la clarificación lógica del pensamiento. La filosofía no es ninguna doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de esclarecimientos. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el aclarar proposiciones. La filosofía debe aclarar y delimitar exactamente los pensamientos que, de otro modo, serían, por así decirlo, confusos y opacos. La filosofía delimita el dominio controversial de la ciencia natural. Debe delimitar lo pensable y, con ello, lo impensable (4.112; 4.116).

A su vez, para Popper, de lo que se trataba era de separar ciencia (entendiendo por tal ciencia empírica, a lo Bacon, a lo Hume) de seudociencia, a la que bien pudiera seguir llamándose "metafísica". El criterio o raya de la demarcación lo establecía la capacidad de refutación o falsación que presentaran las doctrinas aspirantes a ingresar al dominio científico. Únicamente se tendrá por científico lo refutable. Sólo que, siendo un concepto vago o cuando menos de difícil determinación y manejo, la frontera se torna imprecisa; con lo que las doctrinas resultan beneficiadas a la hora de exigirles credenciales:

> El criterio de demarcación no puede ser absolutamente nítido, sino que tendrá grados. Existirán teorías que son fácilmente comprobables y habrá teorías no comprobables. Las que no sean comprobables no presentan interés para el científico empírico y se las puede describir como metafísicas (*Conjeturas y refutaciones*).

De tan porosa que se le pone la frontera, Popper llega a más. Llega a establecer una suerte de segundo criterio de demarcación, una demarcación en el interior de lo expulsado, de lo dejado fuera, de la misma metafísica: entre los sistemas metafísicos sin valor racional y los que pueden, algún día, obtenerlo. De ese modo, la verdadera y escondida frontera pasaría entre teorías perfectibles, que resultan ser potencialmente salvables en el nivel científico, y aquellas otras que en modo alguno, por una suerte de predestinación, de condenación absoluta, tienen

salvación. Aunque, en definitiva, sólo al final, a la hora de la prueba de la refutabilidad, viene a saberse quiénes son los elegidos y quiénes los réprobos.

En cualquier caso, caracterízanse los filósofos represivos por reducir el área de la actividad filosófica. Muéstranse cicateros a la hora de distribuir títulos de la legitimidad científica.

Parménides niega que pueda haber conocimiento fuera de la zona de seguridad lógica. Wittgenstein niega, incluso, que haya conocimiento filosófico en tanto tal; todo lo más, una actividad secundaria, en funciones de esclarecimiento, esto es, la continuación de una política represiva, puesto que esclarecer significa eliminar no sólo las oscuridades conceptuales, sino las pretensiones gnoseológicas injustificadas o insuficientemente fundadas. Pero, al mismo tiempo que restringen el área de la filosofía, modifican la naturaleza de ésta. No es necesario volver a insistir en Kant y en Wittgenstein, ambos reformadores radicales que reclaman la conversión de "doctrina" en "actividad" Puede evocarse en ayuda de la tesis reformista el título mismo de la gran obra de Bacon: la novedad del instrumento alude a su carácter transformador, a la abierta intención reformadora. Los ímpetus originales del Círculo de Viena se tradujeron en pretensiones de "revolución" filosófica, como lo atestigua la colección de ensayos publicada en 1956 por Ryle, Ayer, Kneale, Strawson y otros. Con las filosofías que se acogen a los mitos de la frontera y el infierno, o bien la actividad filosófica se transmuta en simple y reducido método operacional, o bien acórtase tanto su ámbito que prácticamente se limita al ejercicio de la propia función represiva que le sirviera de punto de partida. Por algo terminó Wittgenstein con la resignada comprobación de que "los logros de la filosofía son el descubrimiento de algún simple sinsentido y las abolladuras que el entendimiento se ha causado al embestir contra las fronteras, los límites del lenguaje" (*Investigaciones filosóficas*).

Constreñida a tan modesta actividad, la labor policial y la manía prohibitiva preparan el camino para mejor entender la aparición de los mitos de servidumbre y transformación filosóficas, propios de una filosofía concebida esencialmente como sumisión y servicio a otras formas de conocimiento.

VII. La filosofía como servidumbre: mitos de ruptura y transfiguración

El esquema ancilar, en el que la filosofía voluntariamente se reduce a un segundo plano, proviene remotamente del mito órfico-pitagórico del alma como principio vital encerrado por castigo en la imperfecta morada del cuerpo, cárcel y límites de aquélla. De semejante reducción en esclavitud, así sea temporal, se deriva la disminución de los alcances gnoseológicos que aqueja a todos los humanos: queda para los dioses el saber absoluto, mientras los simples mortales se conforman con aspirar, sin más, a un conocimiento por etapas, gradual e imperfecto. "Amor al saber", en lugar del saber mismo: filosofía en vez de ciencia. Menos por más. Intentar sin llegar. El proceso hacia la luz, que no la posesión completa de la verdad, cegadora en su luminosidad.

Desde entonces, el mito de la sumisión ha jugado en la rueda de apariciones filosóficas, adoptando formas diversas sobre idéntico trasfondo de humildad metodológica. Filósofo es aquel que se resigna a la función escuderil: entra al servicio de poderoso señor, sin pretensión siquiera de empinarse hasta la altura de los otros, mucho menos de desplazarlos, usurpando el puesto de honor. No es exagerado, entonces, hablar de antítesis con los mitos de la totalidad y el destino: la filosofía deja de ser "primera" para mantenerse en todo momento en el discreto oficio dependiente. *Philosophia ancilla theologiae; philosophia ancilla scientiae.*

Lo que para Aristóteles, para Platón, sólo era filosofía, es decir, conocimiento de lo real y verdadero, para el cristianismo, religiosamente, órficamente, se escinde. El conocimiento de las ideas, del ser en tanto ser, de las causas supremas o del motor

inmóvil no forma parte de una "teología natural", culminación y ápice de la metafísica, sino que pasa a ser de una vez teología *sensu stricto*, es decir, ciencia de Dios, objeto supremo, separada y aparte de los otros saberes, a los que organiza y se impone. En el siglo XIII, Giovanni Fidanza, el de Bagnorea, junto a Viterbo, mejor conocido por San Buenaventura, lo proclama como doctrina:

> Queda así patente cómo la multiforme sabiduría de Dios, que con gran claridad se nos manifiesta en la Sagrada Escritura, se oculta en todo conocimiento y en toda naturaleza. Manifiéstase también cómo todo conocimiento presta vasallaje a la teología, por lo cual ella toma los ejemplos y utiliza la terminología perteneciente a todos los géneros del conocimiento y, por consiguiente, toda iluminación desciende de lo alto y sin ella todo conocimiento es vano, pues no es posible llegar hasta el Hijo sino a través del Espíritu Santo (*De la reducción de las ciencias a la teología*).

Si bien el cristianismo acentuó la tendencia a la prestación servicial y separó las regiones del conocer mediante la entronización de uno absoluto, debido a Dios y a su potencia, craso error sería reducir toda filosofía sumisa a moldes religiosos. Cierto es que los pitagóricos tenían más de secta que de escuela y que sus fines últimos eran de salvación y no de interés intelectual. Pero la tendencia al vasallaje es más una consecuencia interna de la filosofía que una imposición exterior de los sistemas y estructuras religiosos.

Se desprende del registro de ciertos fracasos o de la comprobación de otras tendencias. Es fácil proclamar una ciencia primera con el ambicioso programa de conocer nada menos que la totalidad, el ser o las esencias; otra cosa es llevar a cabo el programa de lo proclamado. Casi siempre proyecto desmesurado al que suele seguir la decepción de resultados magros. De ahí, la reacción de prudencia de las filosofías críticas, las que integran los mitos de la frontera y el infierno; llevada al extremo, tórnase esa prudencia en auténtica y permanente desconfianza en las propias fuerzas, para alimentar así las filosofías de la abyecta sumisión, conformistas y entregadas. Más de una vez se contentará la filosofía con apreciar las migajas que de otras mesas se desprenden.

En la medida en que la fragmentación del saber aumenta y se especializa, crecerá la tendencia a subordinar la filosofía a los logros de otros conocimientos, por renuncia a uno paradigmá-

tico y absoluto. Y así, a la *ancilla theologiae* sucede la sirvienta de la matemática:

> La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el Universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en que está escrito. Este libro fue escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra, y sin las que vanamente nos agitamos en un oscuro laberinto (Galileo Galilei, *Il Saggiatore*).

Bien considerado, el de los pitagóricos pudo haber sido el primer vasallaje, pues ellos mismos hacían del conocimiento matemático el centro y clave de todo saber. Para no mencionar a Platón y sus exigencias geométricas. Al fin y al cabo, servir a la matemática es servir a gran señora, pero de la filosofía al servicio de otros conocimientos puede decirse que ha conocido otros vasallajes más degradados e inciertos. Piénsese en el sociologismo de Comte o en el biologismo de Spencer o, más recientemente, el servil filologismo de los filósofos oxonienses. Elegir al amo al que se sirva no siempre depende de la voluntad del criado, que no toda relación de dependencia se rige por el modelo ideal de la libre contratación de los servicios. Por razones que se prefiere hoy día llamar "ideológicas", la filosofía medieval tuvo que inclinar la cerviz ante la religión. Pero a Comte nadie le exigió, desde el poder, que exaltara a la sociología como la teología del futuro, imponiendo, en consecuencia, a los filósofos el vasallaje de un saber relativo, fragmentario y cotidiano. En ocasiones, la atracción del modelo perfecto determinó la aceptación de servidumbre. Fue y sigue siendo el caso de la matemática, desde los pitagóricos hasta Frege y Russell. Atracción que oculta la de un lenguaje bien construido, sin fallas ni desviaciones y que, al aceptarse en tanto modelo a imitar, convierte a la filosofía en mera gramática de la ciencia. Esa persecución del modelo seguro que proporcione el lenguaje perfecto puede, a veces, tener móviles extrafilosóficos, como en el caso del pitagorismo, que hacía matemática para acortar la cadena transmigratoria de las almas. En el de los "ideólogos" franceses, el objetivo solía ser político, como casi todos en aquellos días de la Revolución. En 1793, la Convención procedió a disolver las Academias y dos años después las remplazó por un *Institut National des Sciences et Arts*, que se

hallaba dividido en tres "clases": ciencias naturales, ciencias políticas y morales y bellas artes. A su vez la segunda clase (político-moral) contenía seis secciones: ética, ciencia social, economía política, historia, geografía y una dedicada al "análisis de sensaciones e ideas", pues era creencia de los filósofos del Nuevo Régimen que, aplicando las tesis de Locke y de Hume, se mejoraban no sólo los conocimientos científicos en general, sino las mismas relaciones humanas. Tenían en común los "ideólogos" con los "semanticistas" del siglo XX (Lady Welby, el conde Korzybski, Hayakawa *et alia*) la creencia en la perfectibilidad humana a través del buen uso del lenguaje. La filosofía, en consecuencia, servía a los intereses generales mediante su oscuro trabajo de disciplina rectificadora de expresiones y enderezadora de entuertos semánticos. No será la única vez que se le atribuyen tales menesteres, aunque sí una de las primeras. Por eso, Destutt de Tracy, el discípulo de Condillac y creador del término ("ideología") que designaba la nueva actividad filosófica, pudo permitirse señalar los límites entre gramática y filosofía:

> La formación de las ideas se relaciona muy estrechamente con la formación de las palabras[...] Toda ciencia es traductible a un lenguaje bien hecho, de modo tal que progresar en una ciencia no es otra cosa sino mejorar su lenguaje, bien sea mediante el cambio de términos, bien sea llegando a precisar su significado (*Mémoires de l'Institut National*).

¿Quién sino el filósofo para desempeñar el oficio, a todas luces subalterno, de pulir el lenguaje para arrancarle su escondida precisión y hacer, de paso, progresar el conocimiento? El desarrollo de la ciencia (auténtico y fundamental saber) se basa en la perfección del lenguaje (instrumento de aquélla) y será labor del filósofo ("ideólogo", en la acepción lockiana de Destutt de Tracy) mejorar ese lenguaje, con lo que pasa a ser servidor del instrumento: reducción a fámulo de un criado.

De servir a Dios o servir a la reina de las ciencias pasa el filósofo a servir al utensilio de todo conocimiento, que es en definitiva el lenguaje. Servidor de otro servidor: servidumbre por partida doble. Gusto por una filosofía del lenguaje, tan de nuestros días:

> Según los filósofos, se supone que las cuestiones filosóficas examinan los mismos objetos que ya investigan las ciencias especializa-

das, pero lo hacen desde un punto de vista distinto, esto es, desde un punto de vista puramente filosófico. En abierta oposición a esta tesis, sostendremos que todas las cuestiones filosóficas subsistentes aún son cuestiones lógicas[...] Dejando a un lado las cuestiones propias de las ciencias específicas, tan sólo quedan como cuestiones científicas genuinas las del análisis lógico de la ciencia, a saber, de sus sentencias, términos, conceptos y teorías. Denominaremos *lógica de la ciencia* a este complejo de cuestiones[...] Entonces, de conformidad con lo expresado, una vez que a la filosofía se le purifica de todos los elementos no científicos, queda tan sólo la lógica de la ciencia[...] Por ello, preferimos decir que la lógica de la ciencia ocupa el lugar de la impenetrable maraña de problemas conocida con el nombre de "filosofía"[...] Lo que proponemos es examinar el carácter de las sentencias de la lógica de la ciencia y probar que forman sentencias sintácticas. Cualquiera que comparta nuestra posición antimetafísica coincidirá en que todos los problemás filosóficos que poseen algún significado pertenecen a la sintaxis[...] Quien, por lo tanto, aspire a investigar las cuestiones de la lógica de las ciencias deberá renunciar a las orgullosas pretensiones de una filosofía que se entroniza a sí misma por sobre las ciencias especializadas, y deberá comprender, también, que con su investigación trabaja en el mismo terreno que el científico especializado, sólo que con una insistencia distinta, ya que dirige su atención más a las conexiones lógicas, formales y sintácticas[...] Toda tarea llevada a cabo por la lógica de la ciencia, esto es, toda tarea filosófica, estará condenada a la esterilidad si no se realiza en estrecha colaboración con las ciencias especializadas[...] Esta condición esencial que deben cumplir las investigaciones filosóficas ha de ser reconocida en lo teórico y observada en la práctica. Sólo así será posible remplazar la filosofía tradicional por una disciplina científica estricta, esto es, por la lógica de la ciencia en tanto sintaxis del lenguaje científico (R. Carnap, *La sintaxis lógica del lenguaje*).

Poco importan los términos en que se plantee la relación de dependencia. Destaca, ante todo, que se trata de una pérdida de poder con la consiguiente rebaja en el rango del conocimiento. La visión general es de subordinación de la filosofía a algo distinto de ella, no dominado por ella, superior a ella. En primer lugar a las otras ciencias; por lo general, las factuales; en segunda instancia, al lenguaje en que aquellas ciencias y la propia filosofía se expresan. Surge así la perspectiva de una doble esclavitud. En primer término, la filosofía ha de ser sierva de aquella ciencia especializada que le suministra material de investigación, pues, por sí misma, la filosofía no produce ninguno (en el mejor de los casos) o produce sin cesar un falso

material (seudoproblema, *the inextricable tangle* al que se refiere desdeñosamente Carnap). Las acusaciones que justifican la entrega a la esclavitud no pueden ser más contundentes: o esterilidad o teratogénesis. O no sirve para nada o, como ya anunciara Goya, entregada "al sueño de la razón, sólo produce monstruos". Por eso, el nuevo acomodo: que se dedique más bien a arreglar las sentencias de otras ciencias, pues en eso consiste la tan pregonada tarea de "clarificar", destinada a la criada del edificio epistemológico. La filosofía sometida a las otras ciencias viene a desempeñar la función de ser "lógica" o "gramática" de la ciencia: cuidar hijos ajenos.

Por si fuera poco, sobreviene enseguida la segunda dependencia; no sólo tiene que cuidar los productos de otras ciencias, sino que, además, necesitará de un instrumento prestado para hacerlo. En efecto: sólo hay dos grandes caminos (técnicas) para llevar a cabo la tarea lógica de clarificación. O se siguen las normas de la lógica (lenguajes formalizados, esto es, vuelta a la sumisión matemática) o se trata de inventar unas normas lingüísticas naturales. En cualquier caso, se dependerá de otro: o de la lógica matemática o de un convencionalismo sintáctico que será menester observar (criterio de tolerancia de Carnap; juegos del lenguaje de Wittgenstein; teoría de actos de habla de Austin), pero que procede siempre del reino gramatical, de la realidad del lenguaje establecido. El trabajo filosófico puede ser cuan prolijo y elaborado se quiera; nunca pasará de ser un trabajo servicial: ordenar el material aportado por otro de acuerdo con las instrucciones de un tercero. No es de extrañar que, ante tal subordinación, casi desaparezca la misión de la filosofía:

> El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino lo que pueda decirse, esto es, proposiciones de una ciencia natural, es decir, algo que no tiene nada que hacer con la filosofía. Y además, siempre que alguien quisiera decir algo metafísico, indicarle que no ha dado significado alguno a ciertos signos de las proposiciones. Este método no gustaría, pues no se tendría la impresión de que se enseña filosofía, pero sería el único estrictamente correcto (L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.53).

Tampoco sorprendería que se llegara, en definitiva, al silencio: *Wovon man nicht sprechen kann, deriiber man muss schweigen.*

De la logoterapia socrático-platónico-freudiana al mutismo de Wittgenstein: grandeza y decadencia filosóficas.

Con todo lo terrible que sea la reducción al conticinio, aún conservaría cierta grandiosidad una filosofía taciturna comparada con la mera actividad famular de una filosofía entregada a la servidumbre particular de otra ciencia. Todo depende de cómo se entienda ese silencio y cuál sea su origen. También Heidegger exalta el silencio con aquello de que *das Gewissen ruft nur schweigend*, pero si sólo silenciosa llama la conciencia, tal mutismo le sirve a Heidegger para hacer aún más evanescente esa entidad, la misteriosa conciencia, que, por silente, no se presenta "a la mano", ante los ojos, factualmente. Y sobre todo, le ayuda a justificar la categoría existencial de "estar abierto" para la angustia y otras experiencias no menos subjetivas. Es un silencio del humano sujeto, del famoso *Dasein;* no es el silencio de la filosofía impuesto por la carencia de temas auténticos. De eso se trata: de que a ese silencio se llega como consecuencia de una pérdida de territorio. Junto a los mitos de demarcación, éstos de la servidumbre vienen a registrar el despojo del área original. Por no quedarle nada propio a la filosofía, sino, si acaso, esa mera actividad, algo así como un gesto en el vacío, surge la impresionante recta del silencio. Al menos, en el momento en que el lenguaje significativo alcanza la imposibilidad expresiva. Ya es suficiente humillación. Quien aspirara a hablar no sólo de todo, sino del Todo, tiene que confesar su impotencia lógica y constreñirse a un ascético sigilo. En tanto criada de los otros, recibe la filosofía una mordaza como recompensa por sus servicios.

No es menos degradante la reducción a un segundo plano. Porque si, en definitiva, filosofía es sólo filosofía de alguna disciplina, esto es, filosofía de (X), (Y) ó (Z), una de dos: o bien se limita a operar en segunda instancia, reflexionando sobre lo que la ciencia particular le suministre, o bien se integra de tal modo a la disciplina principal que se convierte en una parte más de ella. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con la filosofía de la matemática, que viene a ser fundamentación de la disciplina en tanto teoría lógica del *corpus.* Para no reiterar los ejemplos trajinados de la psicología y la sociología. La filosofía desaparece absorbida por la ciencia a la que comienza a prestar sus reflexivos servicios, o sólo existe en función de aquella, como lo atestigua la evolución de la biología. Sólo cuando los

datos científicos son lo suficientemente laxos (por ejemplo, en la interpretación de la genética de población), puede surgir la menguada filosofía en forma de doctrina controvertida (sociobiología wilsoniana).

Una filosofía ancilar está condenada a existir entre el Scila de la locura y el engreimiento (modelo: Ortega y Gasset) y el Caribdis de la propia aniquilación, de la que el empirismo lógico es apenas una muestra más. No es de extrañar que la valoración de la función filosófica se degrade hasta el punto de verla como deshollinadora de ajenas suciedades:

> La filosofía se la pasa desbordando sus fronteras y metiéndose en casa de los vecinos. Creo que la única manera clara de definir el objeto de la filosofía es decir que se ocupa de todos los residuos, de todos los problemas que aún permanecen insolubles una vez que se ha probado con todos los métodos experimentales en otros dominios. La filosofía es el vaciadero de todos los desechos de las otras ciencias en donde encuéntrase todo aquello que no se sabe cómo manejarlo (J. L. Austin. Coloquio de Royaumont sobre *La philosophie analytique*).

Es obvio que los mitos de la servidumbre filosófica reducen a la filosofía a una función adjetiva y, por lo mismo, determinan una ruptura franca con las grandes visiones sustantivas de la disciplina, las que se erigen en torno a los mitos de revelación y a los mitos de totalidad. Esa ruptura puede asumir en ocasiones la forma polémica de una antifilosofía militante, o, al menos, ominosa de una rectificación del rumbo. O la revolución nihilista o la reforma gradual. Como suele suceder a menudo, es más efectiva la segunda vía. Las transformaciones del esquema filosófico vienen a traducirse en esos "cambios de marcha" que permiten el surgimiento de una determinada familia de mitos filosóficos. El papel que de esta manera desempeñarían las filosofías ancilares, y aún más las filosofías polémicas, sería el de reactivo que desencadenaría el cambio, sin pretender que ello apunte al establecimiento de una mecánica rígida para explicar los procesos de producción histórica de la filosofía.

Por lo general, el fenómeno de ruptura comienza por presentar la forma de una negación, en la que se declara sin más *lo que no* es la filosofía. Filosofía no es la verdad, dijeron los pitagóricos (y mucho después repitió Lessing, en un verso servil), sino la búsqueda de la verdad. Filosofía no es la cosmogonía aris-

totélico-cristiana, sino la sumisa lectura del lenguaje matemático en que está escrito el gran libro del universo. Filosofía no es el máximo conocimiento, que sería Dios, sino, si acaso, el complemento racional de la fe. Filosofía no es nunca ciencia, dirán los positivistas lógicos, sino la lógica de la ciencia. De semejantes negaciones pueden derivarse reformas filosóficas.

Pero suele suceder que las reformas modifican tanto el producto filósofico, que en ocasiones la *ruptura* inicial se completa con una radical *transfiguración* filosófica. Así, la actividad matemática pitagórica se transfiguró en la gnosis de la mayoría de las doctrinas esotéricas; las prácticas numerológicas, consecuencia del servicio de la filosofía, se impusieron de ese modo como recursos extraordinarios del conocimiento y de la magia. Otro ejemplo: por la adopción obligada de un sistema racional (filosofía) a fin de poder conquistar espiritualmente el mundo antiguo la vieja cosmovisión griega, retomada por la secta judía del cristianismo, se transfigura en la justificación maniquea del Dios semita (teodicea cristiana). Sabido es que la antropología filosófica sufre su transfiguración en sociología, y que la vieja psicología racional, a su vez, se transfigura en psicología clínica y experimental. Pero hay una transfiguración que interesa sobremanera: la sufrida por la más humilde de las servidumbres filosóficas, la que la redujera a amanuense de las ciencias, pudiendo, si lo hace bien, llegar a pendolista del lenguaje científico. La primera transfiguración que sufre la filosofía así considerada es la de un reduccionismo modélico, tal y como ya se diera otra vez (Galileo, Bacon). Filosofía pasa a ser la imitación del paradigma establecido: o matemáticas o física o, en general, gramática de la ciencia (lógica). Sólo que los modelos suelen ser falibles o sustituibles. Cuando sobreviene la crítica al modelo elegido y con ella se introduce la desconfianza, todo vuelve a recobrar un aire de autonomía filosófica; se sufre entonces la segunda transformación, que, más propiamente, es una transfiguración en el interior de otra sin que asombre ver cómo resurge la filosofía de aquellas cenizas modificadoras. Para que tal suceda, menester es rechazar el modelo de referencia, esto es, romper de algún modo la dependencia extrafilosófica. Por ejemplo, siendo como es, para Quine, imposible la traducción nueva o "radical" (tesis de la *radical indeterminacy* de la traducción), se anula la posibilidad de la versión única, excluyente, y sobrevive una pluralidad de posibles traducciones a partir de los datos y expresiones considerados; otra vez el pluralismo, la

relatividad, con lo que, en definitiva, mitología y física cuántica, por ejemplo, difieren únicamente en matices, en apenas distancia de observación del sujeto:

> Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual como instrumento destinado en última instancia a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos en un estatuto epistemológico comparable al de los dioses de Homero[...] En cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia (*Los dos dogmas del empirismo*).

A la ruptura previa (filosofía no es ciencia), agrégase la segunda y más crítica, cuando se llega a sospechar que tampoco la ciencia es saber absoluto, aquella *epistéme* ideal y buscada, sino que todas las formas de conocimiento se encuentran en el mismo relativo nivel. Reaparece así (tal es el sentido de la doble transfiguración) la estructura de un mismo saber subyacente o, por lo menos, la neutralidad metodológica derivada del relativismo de los distintos saberes. En cualquier caso, esa muerte del modelo único autoriza el desarrollo interno de un trabajo ordenador: otra vez se levantará el inagotable católogo de "lo que hay", la resurrección de la ontología o, lo que viene a ser lo mismo, la recuperación de la función filosófica genuina, directa y sin necesidad de subordinación preestablecida por la existencia altanera de las ciencias positivas.

Más concluyente que el de Quine es el ejemplo de Feyerabend, para quien el rechazo del modelo predominante viene explicado por la toma de posición de un "anarquismo" gnoseológico, según el cual, en el campo teórico, "todo vale": una teoría tiene el mismo valor, alcance y nivel que otra. El resultado, en este caso, es aún más favorable al filósofo que en el anterior, de Quine: como el desarrollo de la ciencia, esto es, el paso de una a otra teoría, sólo un cambio de ontología, vuelve a ser la filosofía la suministradora de categorías básicas y de orientaciones a la hora de proceder a ordenar el saber.

Que en ocasiones la servidumbre se torne liberación, cuando el señor a quien se servía pierde sus privilegios, no es tanto mérito del sirviente cuanto imprevisto giro de la fortuna. La crítica y aun la decadencia de los modelos científicos que pueda engendrar el relativismo metodológico ayudarán a que se pro-

duzcan las sucesivas transformaciones de la filosofía encadenada a aquellas pautas, pero seguirán probando la relación de dependencia. Desde el momento en que la filosofía asume la rendida postura de la sierva, enajena su poder de decisión teórica. El relativismo de la epistemología de Quine no está menos supeditado al dominio extrafilosófico que la absoluta subordinación metódica de Carnap o del Wittgenstein del *Tractatus*. Acentúa, por el contrario, la demisión: en vez de rendir pleitesía a un único amo (matemática, física), se resigna ante la multitud de modelos equivalentes. Si, como sostiene Feyerabend, la única manera de evitar el dogmatismo científico es multiplicando las teorías a fin de confrontarlas entre sí, la tarea criadil, subordinada y secundaria del filósofo de la ciencia también crece y se complica. De filósofo-servidor de una ciencia pasa a serlo del conjunto de teorías rivales que las ciencias generan. Su labor de acatamiento se potencia, teniendo que atender diversos frentes interpretativos. Va a ser difícil que, en semejantes condiciones, cumpla eficazmente la tarea asignada de gramático o esclarecedor de la ciencia. ¿Cómo llevarla a cabo, si es cierto lo que sostiene Kuhn acerca de que los referentes físicos de los conceptos einsteinianos no son en absoluto idénticos a los de sus homónimos newtonianos? Mala corrección gramatical podrá hacer quien, por un lado, sea incapaz de determinar los referentes propios y, por otro, tenga que llegar a la desconsoladora y estéril conclusión de que, por radical desigualdad, los conceptos de una ciencia sólo alcanzan referentes locales. Cuando el relativismo no sólo proviene de la proliferación de teorías, sino, más profundamente, de la multiplicación de ontologías, la tarea del filósofo queda reducida a la impotencia de constatar tal relativismo esterilizante. Hay transfiguraciones mortales.

Los mitos de ruptura y transfiguración que sirven para presentar a la filosofía como esquema de servidumbre parecieran originarse a consecuencia del crecimiento desmesurado de los conocimientos positivos. De ser así, esta familia de mitos se regiría por una relación de periodicidad fácilmente determinable: cada vez que la ciencia se erija en dueña y señora del modelo teórico de conocimiento, entrará la filosofía en el eclipse de la dependencia metodológica. La filosofía subordinada vendría entonces a ser una simple consecuencia del desarrollo científico. Servir a los poderosos señores llegaría a constituirse en el

destino natural del filósofo. O lo que resultaría complementario: únicamente a la hora crepuscular de la ciencia podría el búho filosófico no sólo volar, sino ocupar el sitio de la antigua jerarquía. Hay suficientes contraejemplos como para desestimar tan cándido linealismo.

La primera subordinación históricamente registrada no es efecto del auge científico, sino, más bien, de ambiciones políticas y anhelos de salvación personal. Los pitagóricos renuncian al saber completo y se conforman con el medio saber al que dan en mentar "filosofía" sólo porque pretendían, mediante el secreto de los conocimientos y la posesión de una clave matemática, adquirir poder suficiente como para gobernar ciudades; y lo que era más importante, liberar al espíritu de la larga cadena de rencarnaciones a que la maldición de los dioses somete a los mortales. La filosofía se vistió, así, de criada, porque el filósofo era un ser religioso. Con lo que sobreviene la tentación de explicar esta suerte de masoquismo teórico que es toda filosofía ancilar mediante el recurso a las relaciones entre filosofía y creencia. Serían entonces las épocas de predominio religioso las que propiciarían la entrega del filósofo al servicio de fines trascendentes. El auge y la persistencia del cristianismo así parecieran confirmarlo. Sólo que, una vez más, salta el contraejemplo díscolo que inhabilita tal interpretación o, cuando menos, encoge su alcance explicativo. El buen éxito y la consolidación del tomismo prueban que aun en pleno apogeo religioso, la filosofía conserva fuerzas para detentar el poder absoluto. Hacer filosofía en clave menor, subordinada, no depende de circunstancias históricas ni de factores extrafilosóficos; no porque la ciencia reine tiene el filósofo que ponerse a su servicio. El idealismo alemán y, dentro de él, la monstruosa prepotencia de Hegel son perfectos coetáneos de la física newtoniana y del optimismo metodológico de Laplace. El Leibniz del cálculo infinitesimal es el mismo Leibniz de la monadología. Los mitos filosóficos son esquemas de producción atemporal del quehacer teórico. Junto al despliegue científico del atomismo democritiano, lo mismo surge la omniexplicativa teoría platónica de las ideas que la sumisa conformidad pitagórica. La pervivencia del platonismo en la grandiosa arquitectura de Plotino alterna con la del neopitagorismo de Apolonio de Tiana y del *Corpus Hermeticum*. La filosofía no se entrega sumisa a otros saberes porque éstos hayan probado su superioridad racional o porque estén avalados por recursos extraordina-

rios, como los de la religión; lo hace así porque considera que, independientemente de la potencia y el valor de las otras formas de conocimiento, la única misión posible de la filosofía es la de acudir en segundo término y tras las huellas ajenas. Al fin y al cabo, el más dominante, autónomo y totalitario de los filósofos ha sido el autor de la metáfora alada (la lechuza como otro ejemplo de obsesión zoomórfica de los filósofos) que atribuye a la filosofía un trabajo postrero y rezagado. Los filósofos serviles no hacen sino atenerse a las consecuencias de ese tardío vuelo. Negarse a ocupar el primer lugar no es necesariamente prueba de impotencia ni señal de autodesprecio; puede entenderse perfectamente como la expresión de una conciencia crítica extrema que reduce la filosofía al rango auxiliar de una técnica. Hacer filosofía es, de esta manera, aceptar que el conocimiento humano opera en distintos niveles y con desigual realce. Filosofía de servidumbre bien pudiera ser muestra de prudencia epistemológica llevada al límite: conocer sobre seguro se entendería, así, como conocer lo ya conocido. La reflexión en lugar de la especulación.

VIII. Crítica de la filosofía: mito del retorno

Se impone regresar al insistente fracaso, a los repetidos intentos por poner fin al proceso filosófico. A cada embestida antifilosófica le sucede un sistemático rebrote: la filosofía reverdece de sus propias cenizas. No faltarán los mal pensados que sugieran una imagen más macabra para describir lo mismo: dar lanzadas a una larga fila de incorruptos cadáveres. La práctica de un ritual necrofílico: la filosofía consiste en la ordenada rememoración de sus muertos. En todo caso, el interés del investigador acucioso no ha de centrarse ni en exaltar la vana empresa ontocida ni en recrearse en la incontenible palingenesia filosófica. Muertos, vivos o simplemente reanimados, los temas filosóficos son temas limitados en sus estructuras básicas, por muchas variaciones que presenten en cada época y con cada autor. La atención crítica ha estado dirigida al establecimiento de esas estructuras y a su temática ordenación.

Lo que aquí se propone es un sistema de clasificación atemporal de la filosofía. Se parte para ello del recurso de cinco grandes esquemas reiterativos encubiertos con la etiqueta del mito. Son las respectivas máscaras con que, una y otra vez, se presenta a escena idéntico actor: el embozo filosófico recurre a contadas versiones: por debajo, persiste el mismo personaje. Ese saber, que arranca de la inevitable distancia entre lenguaje y realidad, entre signo y significado y que, al intentar salvarla, asume ciertas formas adjetivas. O es la tabla de salvación del sujeto humano en busca de porqués y sobre todo de paraqués; o propone una visión directa, profunda y superior, a guisa de extraordinaria revelación; o se proyecta poderosamente con la magia de un pensamiento omnicomprensivo; o se limita así mismo y reduce su actividad cognitiva a zonas de comprobada

seguridad, en un esfuerzo por dominar el terreno ganado; o acepta el imperio de otros saberes, resignado o prudente, y se subordina a ellos en un quehacer secundario.

En cada una de esas apariciones generales, pueden registrarse multitudes diversas de pensadores y sistemas. Entre sí, se observarán diferencias accidentales, aunque al conjunto del sucesivo registro se le suela dar el confuso nombre de "historia", que no sólo atiende a un tabular diacrónico, sino que finge además creer en la existencia de una razón o clave para explicar el supuesto despliegue temporal del incesante proceso.

En primera aproximación, estos cinco grupos o mitos permiten una reagrupación básica. Bien podría hablarse de una familia de *mitos poderosos*, representada por los de *iniciación y clarividencia* y por los de *totalidad y destino*. Son, en efecto, mitos que ensalzan la actividad filosófica sea en tanto saber especialísimo, sea por sus incontenibles pretensiones cognitivas. De modo tal que la filosofía se convierte en saber único y aparte o en saber absoluto e integrador de los demás, en una suerte de gigantesco *karma* metafísico.

En contraste, la familia de los *mitos filosóficos débiles* viene representada por los de *salvación y narcisismo*, los de *servidumbre y transfiguración* y, aunque no siempre se lo propongan así, los de *la frontera y el infierno*. Su debilidad es consecuencia del apocado papel que suelen otorgar a la filosofía en comparación con otros saberes, por más que, siendo términos relativos éstos de fortaleza y endeblez, todo dependerá de la referencia en que se usen y, en especial, de la finalidad perseguida con los sistemas filosóficos por ellos clasificados. Pues reducir la actividad filosófica a la busca de la felicidad o a revelar el absurdo de la existencia ha de producir algún debilitamiento metafísico si se piensa que, al fin y a la postre, en otros momentos o para otros filósofos más ambiciosos, la filosofía aspiraba nada menos que a interpretar la naturaleza o a investigar al ser en tanto ser. Bien es verdad que, desde el punto de vista humano, a lo mejor el sujeto filosófico se siente más protegido o, en todo caso, consolado con una filosofía que le diga cuál es su puesto en el cosmos y, sobre todo, qué debe de hacer en él. Pero ése es otro asunto. Es el asunto relativo al hombre, no al sistema en el que éste necesariamente se inserta. De lo que en todo momento se ha tratado es de clasificar los rasgos fundamentales de sistemas afines. Cosa muy distinta son las motivaciones o los intereses de los sujetos

que se agitan detrás de cada sistema. Unos y otros se arriman a la filosofía o se separan de ella por muy distintas razones, públicas o secretas, íntimas u objetivas, líricas o pragmáticas. Nada de ello es centro de interés para un enfoque clasificador, ya que, si detenerse en la exaltación de los sentimientos es algo que tuviera que contar a la hora de hacer el balance filosófico, tendría entonces que declararse mejor filósofo al perro, como ya fuera dicho en otro contexto.

El esquema clasificatorio no ha sido esbozado para saber por qué se elige esta o aquella filosofía, sino para mostrar que las opciones entre las que elegir se reducen a las ofrecidas, a saber: o se elige una *filosofía-receta*, para así resolver angustias y otros existenciales estados de ánimo; o se elige una *filosofía-intuición*, que va a proporcionar el placer solitario de una *Weltanschauung* particular, aislada e intransferible; o se elige una *filosofía-totalidad*, dialéctica e integradora, que nada deje sin explicar: hombre, mundo, historia, las revoluciones próximas y las antecedentes y hasta sin mayor esfuerzo, por qué se levanta uno malhumorado o cuándo es preferible irse al cine en lugar de escribir sobre filosofía; o se elige cautelosamente una *filosofía-barrera* que, a fuerza de tomar precauciones críticas, fijar condiciones y señalar límites, se agote en sí misma, como quien a la hora de comer se contentara con redactar el menú ideal; o se adopta una *filosofía-fámula*, sublimada en otro saber, y entonces se dedica uno a hacer, por ejemplo, filosofía de la historia o filosofía de la física, sin que necesariamente, como suele acontecer con más frecuencia de la aconsejable, quien así proceda sepa gran cosa de historia o de física, por más que no todos los que han escrito sobre el amor tengan que llamarse necesariamente Giacomo Casanova; para evitarse este tipo de inconvenientes técnicos, suele hacerse simplemente filosofía de la filosofía, es decir, de una u otra manera, se procede a reflexionar sobre la propia filosofía, que es lo que casi fatalmente terminan por hacer los profesionales de la enseñanza filosófica.

Sea como fuere, de lo que se trata es de repartir el mapa filosófico en sus grandes regiones. Quién habite en ellas y cómo se relacionen aquéllas entre sí y aun el hecho de saber si es posible otra regionalización formaría parte de un distinto enfoque, antagónico, complementario o suplementario de éste.

Sin embargo, toda empresa clasificadora engendra problemas a la hora del reparto de zonas y, sobre todo, de la atribución de papeles. Podrá notarse que no es exhaustivo ni tal pretende el

registro de pensadores distribuidos en los cinco mitos filosóficos que rigen el juego del gran teatro filosófico. Operan más bien como casos probatorios del esquema, limitándose a desempeñar el papel de corroboración de la hipótesis. Por no aspirar a presentarse como lista completa de los filósofos o sistemas, sólo pasan a registrarse en los mitos correspondientes aquellos que mejor los representan. Ello no significa ni que agoten las posibilidades de selección ni que otros ejemplos no pudieran ocupar su lugar. Lo que cuenta es la forma vacía del mito filosófico; quiénes vengan a insertarse en ella, probando así la solidez de sus caracterizaciones, forma parte de la mutante anécdota. Lo sustantivo son los grandes mitos de la filosofía; los pensadores que los rellenen no pasan de ser adjetiva materia en el desfile fijo y limitado de las estructuras básicas. Aun así, subsisten ciertas dudas, las cuales afloran a la hora de efectuar comparaciones y ordenar el conjunto.

Dos ejemplos. ¿Qué pasa con los presocráticos? ¿Cómo situar a Voltaire?

Se observará, de entrada, que este tipo de pregunta desplaza el centro del plateamiento. La clasificación atemporal basada en la persistencia de los cinco grandes mitos filosóficos no se levanta para servir de aposento a todos y a cada uno de los filósofos registrados en el libro de la historia; aun en el caso de toparse con alguno verdaderamente inclasificable, el esquema conservaría su valor clasificatorio general. No es cosa de inaugurar un juego de casillas y habitantes para albergar a unos y desalojar a otros. Es fácil probar la vigencia del esquema y su independencia respecto de los ejemplos. Bastaría con imaginar otros nombres para que destaque igualmente el fondo del mito que garantiza y permite la clasificación. No obstante, debe volverse a las preguntas particulares.

¿Dónde encajarían los presocráticos? ¿Qué hacer con filósofos del tipo de Voltaire o de Kraus? Pudiera ser que, en efecto, no encajaran en ninguno de los cinco mitos descritos. Convendría, en tal caso, comenzar a considerar las excepciones. Y a partir de su comprobación de tales, preguntarse entonces qué hacer en general con las excepciones en un caso como éste, de clasificación integral. Propiamente, ¿qué significaría "ser una excepción" a los esquemas establecidos? Parecen posibles tres respuestas: o forman otro grupo; o son declarados totalmente fuera de juego (no son propiamente filósofos); o debilitan la hipótesis central de los cinco grandes mitos.

En realidad, sólo hay dos vías de atribución de significado: o se mantiene o no se mantiene el esquema básico de la clasificación. Privarlos de la condición de "filósofos" (a los ejemplos aducidos o a cualquier otro que pudiera presentarse con dificultades de inserción) es un recurso *ad hoc* para prolongar la vigencia del esquema ordenador. Mientras que inaugurar un nuevo grupo con el que solucionar su particular problema clasificatorio significaría debilitar doblemente el plan de trabajo. Primero, porque se abandonaría la tesis del número finito de mitos (y, por tanto, la noción derivada de reiteración temática) y, en segundo término, porque al obrar así, al comenzar a solucionar casos particulares con la creación de nuevos esquemas, no sólo se dilataría el plan (¿al infinito?), si no que se invertiría el sentido de la operación: serían los pensadores, los sucesos históricos, las individualidades los que vendrían explicados por el esquema de los mitos filosóficos y no éstos, que pasarían entonces a ser resueltos según la aparición de aquéllos y sus necesidades de ordenación. La consecuencia apunta hacia una posible solución indirecta del problema que originó semejante digresión clasificatoria. No son los casos aislados (pensadores, escuelas, épocas) los que pueden ocupar el sitio del contraejemplo falseador de la hipótesis central de los mitos, sino el registro y la postulación de otro mito filosófico. De suceder tal cosa, ello llevaría inevitablemente a una reformulación del esquema, es decir, a una posible clasificación diferente. Ante lo cual no hay que retroceder, desde el momento en que la clasificación aquí propuesta no aspira a detentar el cetro de la *única* clasificación temática posible. Es simplemente *una* proposición de ordenación atemporal, atendiendo a las sucesivas apariciones de temas básicos que permiten su disposición en la etiqueta general de mitos filosóficos.

Por lo demás, retornando a los presocráticos y a Voltaire, ejemplos seleccionados para promover el desarrollo de estas consideraciones, no resultaría demasiado difícil tratar de explicarlos sin atentar contra la validez del esquema de los cinco mitos.

Decir de los presocráticos (salvo Heráclito y, en buena parte, Parménides) que no eran propiamente filósofos (no en el sentido restringido y ancilar pitagórico, sino en el general y aceptado para la totalidad del esquema) no parece demasiado exagerado, desde el momento en que sus investigaciones caen más bien en el ámbito del trabajo científico natural. La filosofía

en tanto tal arranca en aquellos "cambios de marcha", ya registrados, que le imprimen Parménides y Platón (por boca prestada de Sócrates) fundamentalmente.

En cuanto a Voltaire, buena parte de su obra filosófica lleva la impronta de la servidumbre: hacer un *Diccionario filosófico* es una manera de ponerse a la disposición de los creadores de filosofía y, con una ministril tarea ordenadora, dedicarse a rebuscar en los escritos ajenos para producir otro esquema clasificatorio más. Que tal fuera la tendencia de Voltaire pruébalo su *Traité de Métaphysique,* mezcla confesa del escepticismo y el pirronismo clásicos con el racionalismo cartesiano. Quien no quedare satisfecho con semejante clasificación, siempre puede pasar a Voltaire al compartimiento de los mitos baculares, preocupados por la suerte y el destino del hombre, pues, en definitiva, ese *Tratado de metafísica* se parece mucho a su *Discours en vers sur l'homme,* desde el momento en que abre con unas *doutes sur l'homme* y termina con un capítulo acerca *de la vertu et duvice.* Pero en abono de la clasificación ancilar de Voltaire, convendría recordar lo que confesara, como plan de trabajo filosófico, en sus *Lettres Anglaises: "Il en est des livres comme du feu dans nos foyers: on va prendre ce feu chez son voisin, on l'allume chez soi".*

Establecidos que han sido los grandes mitos encasilladores de los sistemas, será posible ahora intentar señalar algunas relaciones entre ellos. Por ejemplo, las de compatibilidad/incompatibilidad, trasunto ampliado de la vieja relación geométrico-jurídica de congruencia.

Resultaría, así, que los sistemas clasificables entre los mitos totalitarios no son incompatibles con los clasificables entre los mitos de revelación y clarividencia, pero manifiestan en cambio una abierta incompatibilidad con los de los grupos represores y de servidumbre. Por el contrario, estos dos últimos conjuntos no sólo son compatibles entre sí sino que, además, cada uno por separado no necesariamente resulta incompatible con los del grupo de salvación o báculo. Quiérese decir con esto que no es posible sentar a la misma mesa, so riesgo de agudo enfrentamiento, a Hegel y a los hegelianos de cualquier pelaje con Kant, Wittgenstein o Reichenbach, aunque los primeros aceptarían gustosamente ser comensales junto con, por ejemplo, Spinoza o Bergson. Y así, variadamente, en el juego, más histórico que social, de las afinidades o antipatías electivas que, con las

esructuras propuestas, más cierta predisposición a lo anecdótico, es decir, a la historia, cualquiera puede jugar.

Una cosa es cierta. Los más incompatibles resultan ser los filósofos existenciales o personalistas. El rechazo de Kierkegaard a Hegel o el de Nietzsche a la razón es tan brutal y legendario como aquel, paradigmático, de Tertuliano al sentido común, cuando con más arrojo que dedos de frente, proclamara lo de "creo porque es absurdo".

En cualquier caso, semejantes conexiones formarían parte de la dinámica o fisiología estructural de los sistemas, bastante alejada de una tarea morfológica, como la presente, de simple clasificación estructural.

Elevando algo la vista, pudiera sostenerse sin demasiada exageración que, en definitiva, de lo que se trata es de esbozar los lineamientos de otra crítica de la filosofía.

Esta es una crítica llevada a cabo a partir de la noción de persistencia mítica. Ciertos y determinados arquetipos no sólo persisten, sino que insisten, se repiten, van y vienen, aparecen y reaparecen, disfrazados de temas. Por supuesto que también podría intentarse una crítica de la ciencia a partir de la tendencia que semejante forma de conocimiento puede presentar hacia el levantamiento de nuevas mitologías. Y, desde luego, la crítica, más alejada y antigua, de toda mitología cuando se toma por ciencia. Pero la crítica de los sistemas filosóficos ordenados según arquetipos o mitos siempre quedará incompleta, por cuanto la aplicación detallada a los sistemas y pensadores estará en función no sólo del surgimiento y la clasificación de éstos, sino de los criterios de valoración con que se juzgue cada obra a la hora de insertarla en el mito que debiera de corresponderle. Agréguese a ello la nota de circularidad argumentativa o de autorreferencia, y se tendrá, no sólo cerrada la crítica en sí misma, sino relacionada con las proposiciones que contiene. Quiere indicarse con ello que, puestos a exigir una clasificación intencional y no un mero catálogo, habría que potenciar la crítica hasta incluirla a ella misma. Menester será preguntarse, en consecuencia, qué relación guarda consigo misma la crítica efectuada. O lo que es igual: cuál habría de ser, en tal caso, la crítica de la crítica.

El modelo de semejante tipo de comparaciones es siempre de naturaleza lógica y, que se sepa, lo proporciona o bien aquel Epiménides justamente calificado de "mentiroso", o bien el

barbero que, a los mismos efectos, inventara Bertrand Russell. Ya es conocida la situación: trátase de juzgar si mintió el cretense cuando dijo de todos sus paisanos que eran mentirosos, o de averiguar quién es el que afeita al barbero aquel que sólo afeitaba a quienes no se afeitaban ellos mismos. Entonces, sobre tal modelo, habrá que determinar si la crítica contenida en la clasificación registrada forma parte o no de la propia clasifición por ella propuesta. *A priori* es sabida la respuesta formal. De no formar parte, proporcionaría entonces una nueva visión de la filosofía; pero una nueva visión de la filosofía sería ella misma filosofía: luego, formaría parte. Y si, por el contrario, se decidiera de entrada que forma parte, entonces, por el hecho de formar parte de un esquema general y vacío (en el sentido de que puede ser rellenado intercambiablemente por cualquier ejemplo), esto es, un esquema que se limita a clasificar tan sólo estructuras desde fuera, no sería, en tanto tal crítica externa, filosofía alguna; luego, no formaría parte.

Pudiera ser que, en este caso, el carácter paradójico quede algo distorsionado respecto del modelo lógico clásico pues, de hecho, no sería ésta una auténtica paradoja ni lógica ni semántica, por más que por analogía pudiera presentarse así, un tanto forzadamente. En todo caso, no es eso lo que interesa, sino aceptar sin mayores aspavientos que cualquier crítica filosófica cae inevitablemente en el dominio de lo criticado. Ver así al conjunto de sistemas filosóficos es tener una visión determinada de la filosofía, que pudiera caracterizarse como cíclica, repetitiva, limitada, arquetípica, discontinua, iterativa. Y surge el problema que planteara Wittgenstein en toda su agudeza: el problema "exterior"/"interior", a la hora de atribuir sentido a lo de adentro desde afuera. Si se atribuye sentido, éste tiene, a su vez, que situarse fuera, pero en tal caso, para poder captarlo, hay que prescindir del sentido mismo que ha sido atribuido al conjunto. O, como dijera Wittgenstein: "tirar la escalera después de haber subido por ella".

Si no resultare demasiado escandaloso emparejar en este punto a dos pensadores aparentemente alejados y distintos, Wittgenstein y Sartre, pudiera utilizarse al último para redondear el aspecto en consideración. Empleando entonces el lenguaje de Sartre, se estaría ante una situación de "elección", de "compromiso", por cuanto es imposible la no elección, desde el momento, tal es la *lectio* sartriana, en que no comprometerse no deja de ser una forma hipócrita de llevar a cabo una elección y de

realizar un compromiso: la elección de no elegir y el imposible compromiso de no comprometerse. Todavía un paso más: toda elección contiene una renuncia, lo que es apenas un corolario al *dictum* de Spinoza: *omnis determinatio negatio est*. Así, los teoremas del cuerpo matemático se prueban o se deducen a partir de un límite, elegido como tal precisamente para que sirva de punto de partida con que poder operar. Pero ese punto de partida (el ineluctable "compromiso") no se prueba, no se deduce, no forma parte, a su vez, de los teoremas; está, por así decirlo, fuera y al mismo tiempo dentro en la medida en que sin él no sería posible todo el resto del trabajo deductivo.

En el caso de la agrupación filosófica mediante el esquema de los mitos, la elección de un recurso clasificador no resultaría tan pretenciosa como en el ejemplo matemático; sin el recurso clasificador de la filosofía, existiría el conjunto filosófico de sistemas por clasificar, sólo que o estarían sin clasificar o tendría que acudirse a alguno de los expedientes ya conocidos y gastados por cuanto que dejan abierto el proceso: esto es, clasificar a beneficio de inventario, en espera siempre del nuevo miembro que obligue a una nueva clasificación o reclasificación. Por el contrario, la ordenación clasificatoria de los mitos filosóficos cierra por ese extremo, ya que no es lineal, sino confesa y abiertamente circular. Los temas filosóficos giran en una rueda cultural que los reproduce y maquilla de acuerdo con las épocas y sus ocasionales sustentadores. Tal no es, sin embargo, lo que en este momento interesa: se quiere resolver, en el nivel de la crítica general, el cierre de dicha clasificación por el otro extremo, por lo que se ha llamado figurativamente "desde fuera".

En tal tesitura, una de dos: o se cierra mediante integración en el conjunto o se cierra convencionalmente, por simple decisión. Proceder de la primera manera pudiera presentar el atractivo de exigir para la crítica un trato igual que el otorgado a los sistemas, esto es, aplicar a la clasificación propuesta su misma medicina y proceder a clasificarla a ella misma dentro de los esquemas míticos como uno más, viendo en cuál encaja mejor. Pero, aun suponiendo que semejante tarea de clasificación no presentara demasiadas dificultades, el resultado sería harto decepcionante: no se habría ganado gran cosa, pues, en efecto, de nuevo habría que acudir al viejo principio del tercio excluso y proponer en consecuencia: o se clasifica a la clasificación en una de las casillas ya establecidas, o se abre una nueva para ella

por no entrar en ninguna de las propuestas. Si se abre una nueva, se desencadenaría el conocido proceso que conduce al insondable abismo del razonamiento al infinito, pues habría que manejar una novísima clasificación que, a su vez, replantearía el mismo problema, apenas desplazado. Pero si se acepta similar solución, esto es, si se abre una nueva casilla, vuelve a reproducirse la necesidad de una nueva reclasificación también aquí, lo que volvería a presentar idéntico problema y así tantas veces como se quiera o se pueda dar vueltas al mismo e inagotable punto. Retroceso, en consecuencia, al otro brazo de aquella alternativa: acéptese clasificar a la clasificación en una de las casillas conocidas, lo que parecería cerrar el tremendo abismo del infinito que todo lo devora porque cuanto más se arroje en él, más exige. En cambio, se abre otro. Pues, si esta clasificación de los mitos, a su vez, admite ser clasificada, quiere ello decir que toda la clasificación propuesta se identifica con uno de los modelos parciales incluidos en la clasificación. Por ejemplo, el de frontera e infierno. Se estaría, en tal caso, no ante uno, sino ante dos insoportables problemas. Por un lado, la pérdida de valor universal de la clasificación, ya que, si a la clasificación se le clasifica en uno de los grupos, no tiene sentido conferirle validez general alguna. Todo lo más equivaldría a lo que ese grupo representa; es decir, según el ejemplo elegido, a un intento más de demarcación, de fronterización de la filosofía. Pero, además, al obrar así, se estaría cayendo en el linealismo antes denunciado: simplemente se habría agregado una visión más a la larga línea de visiones filosóficas; no se estaría cerrando nada. Reaparece aquí el abismo de otra infinitud, la que caracteriza a una serie numérica. Como se ve, la disyuntiva en cuestión (a saber: o clasificar en lo ya conocido o clasificar en algo nuevo) remite a elegir entre la peste del infinito actual y el cólera del infinito potencial. Ante tan poco halagüeña y nada resolutoria perspectiva, marcha atrás hasta alcanzar aquella primera alternativa. Se trataba de elegir entre cerrar por integración en el sistema propuesto o cerrar por simple y arbitraria decisión. Como quiera que la primera de esas decisiones, la de intentar aplicarle a la regla con que se está proponiendo operar el mismo recurso por ella propuesto, conduce al callejón de las dos seudosalidas infinitas, menester será decir y pensar que sólo queda una vía, la muy convencional de decretar un sistema de clasificación al que no se le tenga que aplicar lo que él mismo predica. Esto es, inmunizarlo contra los peligros de toda autorreferencia.

Y no se le aplica no porque esté fuera o esté dentro; no porque sea inclasificable, sino, sencillamente, porque no conviene hacerlo. Resulta más económico a fines de operatividad dejarlo exterior al conjunto. Para expresarlo definitivamente: la regla con la que se clasifica no forma parte de la clasificación efectuada.

Propiamente, no se está en este caso ante una crítica más de la filosofía, sino ante un recurso mediante el cual ordenar las críticas ya realizadas a la filosofía.

El conjunto general que arroja la propuesta clasificación de los mitos filosóficos bien pudiera aceptar el patronazgo de otro de los grandes mitos: aquel heracliteano-estoico, retomado por Nietzsche, de un eterno retorno de todo. Aunque se haga de manera retórica, cualquier referencia al mito del eterno retorno o la circularidad del tiempo obliga a aclarar su sentido so pena de correr el riesgo de enfrentarse a una interpretación demasiado literal.

Una visión simplificadora de la historia se ha complacido en oponer la concepción lineal y abierta a otra circular y cerrada. Y si se combina esa simplificación con el sueño del progreso, suele atribuirse al mundo antiguo la visión cíclica, mientras que se reserva la historia abierta y rectilínea a la modernidad en ininterrumpido ascenso. En detalle, los perfiles no son precisamente así. Es cierto que la historia conocida como libre creación del hombre es invento reciente, pero no lo es menos que ninguna de las grandes visiones de la historia escapa, de una forma u otra, a algún tipo de circularidad. Para el mundo religioso hebreo, la línea tendida del acontecer temporal tiene un solo sentido: está orientada hacia la realización y el cumplimiento de una promesa, y dominada por una noción jurídica básica: la perfección de un pacto. Lo que significa que el fin mesiánico cierra el principio de lo pactado entre Jehová y el grupo elegido. Con respecto a las visiones cíclicas consagradas, quizás este arco sea un poco más grande, pero no lo suficiente como para poder hablar de concepción lineal o abierta.

Con el cristianismo, aún es más obvio el cierre, pues la segunda vuelta del Cristo, además de anunciar el fin del mundo, servirá para organizar otro acto jurídico grandioso, el terrible Juicio Final, en el que se procederá a juzgar a todos circularmente, esto es, atendiendo a las pasadas acciones, por recurso a la recreación del tiempo. Por si esto fuera poco, el cristianismo

ya ha vivido otro ciclo con la venida de Jesús a la tierra. En ese momento se cerró una época y dio comienzo otra; de ahí, el sentido del ritual, entre purificador e iniciador, del nuevo ciclo representado por el bautismo. No es inocente la mención de "nuevo" aplicada al libro sagrado o testamento.

En el caso de Hegel, la historia, además de cerrarse, como tantas veces se ha dicho, sobre su cabeza mediante la apoteosis del Estado Prusiano, venía a ser en definitiva un gigantesco plan ontológico del Espíritu Absoluto, pues en ella todo era necesario, en el sentido de que tenía que ocurrir exactamente como se había producido. De tal forma que, en semejante concepción rígida y predeterminada, hablar de novedad es punto menos que imposible. Lo curioso es que Hegel reservó para la naturaleza semejante restricción: consideró que en el orden natural nada es nuevo, todo se repite en un ajuste invariable del principio de idempotencia, convirtiendo de esa manera al mundo natural en un congelado fosilizado y fijo que ya hubiera querido Cuvier para sí. Es posible que, como tanto se dice, Marx lograra poner la concepción hegeliana de la historia con los pies en la tierra, pero si tal consiguió fue para mejor atribuirle un final de mítica reminiscencia. La implantación de la sociedad civil ideal, la sociedad comunista, equivaldrá al término del proceso o, cuando menos, de la llamada "prehistoria del hombre", quedando tan sólo pendiente la duda de si ello da inicio a otro ciclo o no, mediante el cierre total en la nueva y futura edad de oro. Si lo primero, vendría a ser el marxismo el vindicador de Heráclito en una nueva visión reiterativa de un proceso cerrado y el mismo; o lo que es igual, Marx daría la mano a Nietzsche y a su doctrina del eterno retorno. Quien se apresure a negar la posibilidad de un marxismo circular, que predicase el inevitable regreso de todo, tendrá que atenerse a las consecuencias de su escandalizado rechazo. El hombre cesaría en su evolución y la humanidad dejaría de hacer historia. Logrado el supremo objetivo de la sociedad sin clases, punto final a cambios y transformaciones sociales, sobrevendría la muerte del tiempo, haciendo que todo se detenga en la propuesta perfección del comunismo idílico. Regreso al Paraíso perdido. No se es impunemente hegeliano, sobre pies o cabeza, pues en el trasfondo de la explicación acechan dos mitos, a elegir: o el del repetido retorno o el de la inmóvil edad de oro.

No es necesario seguir repasando las concepciones cíclicas; todas tienen en común la mirada fija en el pasado (tiempo

mítico), el terror o huída ante el futuro y la incesante busca de una periodicidad explicativa. En el fondo, no hay tantas diferencias entre unas y otras, por lo que, en vez de hablar de visiones lineales opuestas a visiones circulares, preferible sería elegir entre concepciones cíclicas de tiempo indeterminado y concepciones cíclicas de tiempo limitado. Y en ambas se presenta el mito de la recuperación de algo pasado, o en tanto tal pasado o en tanto proyectada utopía o incumplida promesa.

El mismo Borges del verso ominoso ("sólo una cosa no hay: es el olvido") ha intentado refutar la doctrina del eterno retorno. En "La doctrina de los ciclos" (contenida en *Historia de la eternidad*, junto, entre otros escritos, a "El tiempo circular"), acude a cuatro argumentos de desigual peso y fortuna. Ante todo, hace que Cantor aplaste a Nietzsche (a "Friedrich Zarathustra", como se complace en llamarlo) con su concepto del infinito actual; desde el momento en que el razonamiento de Nietzsche para anunciar la circularidad se apoyaba en la finitud de elementos combinatorios que, por lo mismo, tendrían irremediablemente que repetirse, mal puede sostenerse una doctrina que parte de un dato errado: tanto el número de elementos como el de combinaciones son infinitos por lo que *a priori* está asegurada la eterna novedad cósmica. También echa mano Borges de la ciencia física, pues la segunda ley de la termodinámica le confirma en la más siniestra y ciega predicción de la consumación del mundo; repetir la materia sería saltarse a la torera esa ley y negar la medición entrópica de todo proceso consumidor de energía. Al argumento de la infinitud podría haber respondido Nietzsche con el recurso a Einstein: quizás los componentes sean infinitos, mas el universo como un todo es limitado y su expansión está destinada a un fin que bien pudiera ser anuncio otra vez del mismo principio, la gran explosión. De paso, hubiera sorteado de mala manera el argumento entrópico, pues, para reproducir el consumo de energía, o hay que acudir a una fuente exterior o, peor aún, a una poderosa voluntad que volviera a orquestar el proceso en su totalidad. Con lo que el mito del eterno retorno sería más pitagórico que nietzscheano, pues precisaría del dios que devora al mundo en tanto alimento superior. También emplea Borges un curioso argumento estético, desde el momento en que insinúa la inelegancia de toda repetición. Una vez, y desaparecer, pues "las despedidas y el suicidio pierden su dignidad si los menudean". Sin embargo, el gran argumento borgesiano es el

postrero, suerte de argumento *ad deum* o por lo menos *ad angelum*. Pues, en efecto, si todo vuelve a suceder tal cual, una y otra vez infinidad de veces, entonces, ¿quién lleva la cuenta? O lo que es lo mismo: ¿qué significa "retorno" si no existe una mente que lo registre? Que el mundo, sus componentes o una parte repitan su existencia en una rueda de sucesiones sólo puede comprenderse una vez, la de su exclamación y creencia, pero no admite repetición o, de tenerla, faltaría el vínculo de memoria que uniera esos recuerdos. Del Eterno Retorno propiamente no se sabe nada; sólo puede creerse en él.

Después de refutarlo, Borges vuelve sobre el tema (en "El tiempo circular") para ordenar los tres modos fundamentales en que suele presentarse el mito. El que pudiera denominarse "astrológico", en el que creía Platón, es el que infiere del ritmo cíclico de los astros similar movimiento repetitivo en la humana existencia. El de Nietzsche, basado en el postulado (falso) de un número finito de combinaciones cósmicas y un tercero, menos ambicioso, en el que los ciclos considerados vienen a repetirse no de forma idéntica, sino apenas similar. De aceptar esta versión restringida del circularismo temporal, habría que cargar con una doble consecuencia: la exaltación del presente, pues nadie vive en el pasado ni en el futuro, así como la negación de toda novedad *nihil novum sub solem*. Ésta es justamente la noción que preside la tesis de los mitos filosóficos. Su eterno retorno es modesto y específico. Bajo el sol filosófico, la novedad es mínima, por no decir abiertamente nula. Dado el número limitado de enfoques, los temas se suceden con variaciones accidentales que sólo cambian el sayo, no la osambre. Filosofía pentátona.

Al sugerir que el proceso filosófico es reiterativo en tal sentido sólo podrá sorprenderse quien siga beatamente creyendo en el sueño romántico del tiempo histórico libre, en donde el hombre realiza cada vez más audaces, nuevas y arriesgadas hazañas en pos del luminoso progreso, objetivo de toda supuesta perfectibilidad y meta inmarcesible de la humanidad en marcha. Por ejemplo.

Pero ni se propone con esto de los mitos filosóficos una ineluctable cadena de idénticas repeticiones, debidamente reguladas, ni siquiera se apunta hacia una clave interna de semejante proceso de reiteraciones. Se afirma, sin más, que los limitados temas filosóficos asumen formas diversas, pero per-

manecen en tanto tales núcleos de temas. Lo que no es lo mismo que postular, por ejemplo, una identidad de contenido, básicamente incambiado, y apenas sometido a las alteraciones formales de época y circunstancias, como por su parte ya insinuara Bergson:

> De este modo, un pensamiento que aporte algo nuevo en el mundo está obligado a manifestarse a través de ideas totalmente constituidas que encuentra ante sí y que arrastra con su movimiento; aparece de tal modo como pensamiento relativo a la época en que vive el filósofo, pero no deja con frecuencia de ser una apariencia. Ese mismo filósofo bien hubiera podido surgir varios siglos antes; se hubiera dedicado a otra filosofía y a otra ciencia; se hubiera planteado otros problemas; se habría expresado con fórmulas diferentes; quizás ni un solo capítulo de los libros que escribió hubiera sido lo que de hecho es. Y sin embargo, hubiera dicho lo mismo (*La pensée et le mouvant*).

A lo que Bergson apuntaba y de donde obtenía su inspiración era al inmóvil trasfondo platónico del gran y fijo catálogo de ideas que alimenta a la mente humana. Cambian los hombres, cambian las formas de expresión, pero permanecen las ideas filosóficas. Lo que importa es la filosofía, sujeto de la cultura; los que varían son los pensadores, simples y ocasionales portadores de la sagrada antorcha.

Los mitos filosóficos no aspiran a tanta grandiosidad; apenas si se parte de una comprobación: la de los cinco grandes esquemas del quehacer filosófico. De tal forma que hacer filosofía es empresa repetitiva no por mor de una platónica identidad sustancial, sino por limitación creativa del propio filósofo, que se ciñe a uno, cualquiera, de sus mitos favoritos, aunque suela hacerlo las más de las veces con la ingenuidad y el entusiasmo del amante neófito. En vez de un gran y gigantesco telón de fondo de ideas eternamente idéntico a sí mismo, lo que existe culturalmente hablando es un número finito de temas que son los que corresponden a los diferentes mitos filosóficos engendrados y desarrollados sucesivamente por la humana cultura.

Es posible que todo esto sirva para entender mejor las viejas pretensiones de declarar "perenne" a la filosofía (por ahí deben ir las intenciones bergsonianas). Los griegos expresaban la idea de "eterno" (que, por otra parte, en latín sólo quiere decir "lo que dura siempre") mediante una voz (*aieiguénetos*) que literalmente equivale a "siempre engendrado, siempre generado".

Mediante una visión estructural de la filosofía, organizada a través de un conjunto de arquetipos, no se aspira a considerarla "engendrada desde siempre" (pretensión griega de la eternidad), así como tampoco se lleva a cabo pronunciamiento alguno acerca de su duración (ésta sería la noción latina). Lo que se sostiene, con las vacilaciones propias a toda conjetura, es algo que asume la forma de una expresión condicional, a saber: si se hace filosofía, se hace filosofía a través de alguno de los mitos descritos, aunque en ocasiones puede aparentar la forma de novedad. Por ejemplo, la teoría de los "designadores rígidos", tan de moda en ciertas escuelas de la filosofía de la lógica, no deja de ser la restauración técnica de la vieja teoría de los *universalia* que, a su vez, era la forma asumida en el medievo por las *cinque voces* que, por su parte, remitía a los géneros supremos del *Sofista* y a la concepción naturalista de los nombres en el diálogo *Cratilo*. Es decir, una manifestación alambicada del mito platónico de las intuiciones esenciales. O, en otro ejemplo, la teoría de la verdad propuesta por Tarski cuando habla de la nieve y que tanto ha entusiasmado a lógicos y semánticos, pero que ni siquiera tapa la vieja teoría tomista de la correspondencia, la cual, a su vez, calcaba rigurosamente la definición aristotélica de verdad que, por su parte, descansaba en el mito del conocimiento total, facilitado por la secreta armonía o isomorfismo entre cosas e intelecto o entre mundo y lenguaje, para hablar en los términos del *Tractatus*, otra repetición del mismo esquema. O lo que propone Lakatos acerca de considerar la metodología científica como una "reconstrucción racional" de los diversos programas de investigación, y que viene a reproducir sin mayores variaciones la reconstrucción e historia que, mediante una colección de aporías, realizara Aristóteles con los sistemas filosóficos preplatónicos a fin de poner coto (mito de la frontera) a formas de conocimiento consideradas, por una u otra razón, espúreas. Sería preferible jugar con cartas descubiertas, como lo ha hecho Chomsky cuando, al proponer una vez más la hipótesis del innatismo, ahora aplicada al lenguaje, se acoge de inmediato a las viejas tesis de Port Royal, epígonos a su vez del más grave de todos los innatismos, el platónico. Por más que se comprende que para tener conciencia del inmenso juego reiterativo a que se reduce el conjunto de la filosofía, y así reconocerlo, se necesita haber registrado primero el desarrollo del saber filosófico, tarea poco común, en especial entre las nuevas generaciones fascinadas con el fetiche

de la especialización y amparadas en la comodidad de la minúscula parcela en que filosóficamente moran.

En resumen: el retorno al que se alude es temático; la apertura y la novedad, de haberlas, se reducen a las envolturas formales de esos temas. Se vuelve con esto al sencillo mecanismo con el que operan tanto los lenguajes alfabéticos como los códigos genéticos, a saber: un depósito finito de elementos que permite una combinatoria prácticamente infinita, pues el retorno de las estructuras (mitos) no entraña el de las sucesivas fachadas filosóficas. La filosofía sería vista, así como la religión, o los chistes o el folklore: una actividad limitada a esquemas. De tal forma que hacer filosofía es respetar apenas argumentos trillados. La mudanza radica en los giros internos. Lo invariante y lo limitado son los temas mismos, vale decir, una vez más: temas de salvación; de clarividencia; de totalidad; de delimitación y de dependencia. Sus multiformes variaciones locales corren por cuenta de filósofos y de épocas. Y las más de las veces, de la ingnorancia de los doctos que también alimenta la repetición mediante el conocido recurso de descubrir lo conocido. Lo que, no obstante, mantiene cerrado el círculo son las estructuras básicas clasificadas aquí como mitos filosóficos. De repetición en repetición, la filosofía sólo varía sus figuras, para, como en el desconsolado verso: "seguir resolviendo en la memoria/laberintos, retruécanos, emblemas".

No advertir este ritmo de la *apokastatasis* filosófica, interminable restablecimiento maquillado de lo anterior, obligaría a algo así como tener que recrear el mundo a cada instante, en aras de una supuesta novedad, lo que, además de ser harto fatigoso y tarea sólo digna de algún demiurgo, produciría seguramente la decepción de terminar repitiendo lo ya dicho y hecho, por aquello que tan prudentemente advirtiera Santayana: "Quienes no recuerdan el pasado, están condenados a repetirlo". La ironía suprema es que también quienes lo recuerdan por el sólo hecho de recordarlo.

De tener que elegir un lema para condensar y clausurar esta modesta proposición ordenadora de la filosofía a partir de sus mitos dominantes, sería bueno acudir a aquel, tan tranquilizador, de D'Ors: "Todo lo que no es tradición, es plagio."

ÍNDICE ONOMÁSTICO

FE DE ERRATAS

Página	*Línea*	*Dice*	*Debe decir*
22	4	evolucionista a cualquiera	evolucionista o cualquiera
12	15	Orígines	Orígenes
32	21	alimentado	alimentada
52	1	Jahann Kaspar	Johann Kaspar
62	32	excepcial	excepcional
72	8	*deliberarse*	*deliberare*
72	28	mañana	maraña
82	todas	(La página 82 es la 83 y viceversa)	
85	17	*maná*	*mana*
85	23	maná	mana
86	1	*solis*	*salis*
93	38	Aspirar el Todo	Aspirar al Todo
100	1	y en absoluto	y en absoluto no es
101	10	*Labensgefühl*	*Lebensgefühl*
126	34	sólo un cambio	sólo es posible mediante un cambio

ÍNDICE

El volumen de *Los mitos filosóficos* se terminó de imprimir el 22 de octubre de 1985 en los talleres de Robles Hnos. y Ass., S.A. de C.V., Calz. Acueducto 402-4-b, 14370 México D.F. La composición fue realizada en los talleres de Planeación y Servicio Editorial S.A., Norte 1-J, núm. 4523, 07790 México D.F. Se utilizaron tipos Bodoni de 8:9, 9:10, 10:11 y 14 puntos y se tiraron 5 000 ejemplares más sobrantes para reposición. El diseño de la colección es de *Rafael López Castro*.